

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 29

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Pichler, Parkstraße 1/II, A-8010 Graz
Dr. John Dennis, Post-Doc Researcher, K.U. Leuven
Sr. Dr. Margareta Gruber OSF, Postfach 1406, D- 56174 Vallendar
Prof. Dr. habil. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg
Prof. Dr. Rainer Riesner, Emil-Figge-Strasse 50, D-44227 Dortmund
Prof. Dr. Martin Hasitschka SJ, Karl Rahner - Platz 1, 6020 Innsbruck

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2004. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemsstraße 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

JOSEF PICHLER

Arbeit und Arbeitsethos im Neuen Testament. Positionen und Entwicklungen 5

JOHN DENNIS

Conflict and Resolution: John 11.47-53 as the Ironic Fulfillment of the
Main Plot-Line of the Gospel (John 1.11-12) 23

M. MARGARETA GRUBER

Wandern und Wohnen in den Welten des Textes. Das Neue Testament
als Heilige Schrift interpretieren 41

KLAUS SCHOLTISSEK

Johannes auslegen IV. Ein Forschungsbericht 67

RAINER RIESNER

Genesis 3,15 in der vorlukanischen und johanneischen Tradition 119

MARTIN HASITSCHKA

Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbunden-
heit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen 179

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage 193

REZENSIONEN 246

Apuleius, De Magia. Über die Magie (Oberforcher)	285
Avemarie F., Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte (Neubrand)	255
Baird W., History of New Testament Research, 2 (Fuchs)	272
Becker J., Johanneisches Christentum (Fuchs)	248
Becker M., Wunder und Wundertäter im früh rabbinischen Judentum (Stemberger)	265
Brunson A., Psalm 118 in the Gospel of John (Fuchs)	252
Brüske G. - Haendler-Kläsener A., Oleum laetitiae. Fs. B. Schwank (Fuchs)	268
Cifrak M., Petrusreden der Apostelgeschichte (Jaroš)	256
Crossan J.D. - Reed J., Jesus ausgraben (Öhler)	281
Crossan J.D., Jesus. Ein revolutionäres Leben (Fuchs)	282
Crossan J.D., Wer tötete Jesus? (Fuchs)	280
Gebauer R.- Meiser M., Fs. Otto Merk (Fuchs)	269

Gorman M., Apostle of the Crucified Lord (Fuchs)	257
Hahn F., Theologie des Neuen Testaments, 1-2 (Fuchs)	276
Hauser A. - Watson D., A History of Biblical Interpretation, 1 (Fuchs)	273
Johnson L., The Writings of the New Testament (Fuchs)	273
Klauck H., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (Fuchs)	278
Kraus W. - Niebuhr K., Frühjudentum und Neues Testament (Fuchs)	270
Kruse C., The Gospel According to John (Fuchs)	251
Labahn M.- Scholtissek K. - Strotmann A. – Fs. Johannes Beutler SJ (Fuchs)	270
Lierman J., The New Testament Moses (Fuchs)	277
Lindner H. „Ich bin ein Hebräer“. Gs. Otto Michel (Fuchs)	271
Lohfink G., Braucht Gott die Kirche? (Fuchs)	288
Lohse E., Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt (Fuchs)	258
Longenecker R., Prayer in the New Testament (Frizzel)	263
Malina B., Die Offenbarung des Johannes (Giesen)	263
Meyer M., Leo Baeck, Werke. Bd. 6: Briefe, Reden, Ausätze (Fuchs)	279
Mineshige K., Besitzverzicht und Almosen bei Lukas (Fuchs)	246
Neagoe A., Luke's Trial Narratives (Fuchs)	247
Niemand Ch., Fs. Albert Fuchs (Oberforcher)	272
Novakovic L., Messiah, the Healer of the Sick (Fuchs)	246
Öhler M., Barnabas (Gmainer-Pranzl)	253
Onuki T., Heil und Erlösung (Fuchs)	289
Osborne G.R., Romans (Fuchs)	287
Peterson E., Johannesevangelium und Kanonstudien (Fuchs)	249
Petracca V., Gott oder das Geld (Oberforcher)	262
Popp Th., Grammatik des Geistes (Giesen)	249
Prigent P., Commentary on the Apocalypse of St. John (Fuchs)	286
Reinmuth E., Paulus (Fuchs)	289
Ruckstuhl K. - Weder H., Neue Zürcher Evangeliensynopse (Zugmann)	285
Schmithals W., Die Evangelisten als Schriftsteller (Fuchs)	274
Shahar Y., Josephus Geographicus (Jaroš)	284
von Campenhausen H., Die Entstehung der christlichen Bibel (Jaroš)	267
von Lips H., Der neutestamentliche Kanon (Fuchs)	288
Weiser A., Der zweite Brief an Timotheus (Fuchs)	259
Wick P., Die urchristlichen Gottesdienste (Wischmeyer)	259
Wilk F., Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (Huber)	261
Witherington B., Paul's Letter to the Romans (Fuchs)	257
Zumstein J., Kreative Erinnerung (Fuchs)	288

Johannes auslegen IV. Ein Forschungsbericht

Die Johannesforschung wartet mit einer Fülle neuerer Veröffentlichungen auf, in denen sich eine Umbruchsituation spiegelt.¹ Ein Teil dieser Publikationen soll im Folgenden vorgestellt werden, ein weiterer Teil kann hier nur bibliographisch angeführt werden.²

1. Rückkehr in die Mitte des Kanons

Die klassischen Fragen nach der Entstehungszeit, dem Verfasser, dem Ort und den Adressaten des JohEv werden in verschiedenen Beiträgen aufgenommen und diskutiert. Grundlegend ist die Tendenz zu beobachten, das JohEv nicht mehr unhinterfragt in soziologischer und/oder theologischer Hinsicht am Rande des Kanons zu verorten.³ Dazu trägt insbesondere eine neue Verhältnisbestimmung zwischen dem JohEv und den synoptischen Evangelien bei.⁴ Instruktiv ist zudem der Ansatz von *Jörg Frey*, der mit aller Vorsicht den zeitgeschichtlichen Kontext der kleinasiatischen Diaspora für die Bestimmung des Sitzes im Leben der joh Gemeinde auswertet.⁵ Zuverlässig über die Einleitungsfragen⁶ zum JohEv informieren die Beiträge von *Thomas Söding*⁷ und *Raymond E. Brown*⁸. Die Versuche, unmittelbare, inhaltliche Abhängigkeiten zwischen dem JohEv und Schriften aus Qumran aufzuweisen, sind wenig überzeugend.⁹

¹ Dieser Beitrag setzt die bisherigen Forschungsberichte des Verfassers fort: *Neue Wege I-II* (vgl. die engl. Übersetzungen: *Johannine Studies I-II*); *Johannes auslegen I-III*; *Renaissance*; *Gospel of John*. Dort besprochene bzw. verzeichnete Beiträge werden hier in der Regel nicht wieder genannt.

² Vgl. hierzu auch die neueren Forschungsüberblicke: *Morgen*, Bulletin; *Rakotoharintsifa*, Chronique; *Haldimann – Weder*, Literatur.

³ Vgl. hierzu jetzt den Sammelband: *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (Lit.).

⁴ Vgl. *Frey*, Das Vierte Evangelium; *Schnelle*, Theologie.

⁵ Vgl. *Frey*, Bild, 45-53.

⁶ Vgl. auch *Attridge*, Johannesevangelium; *Rodriguez-Ruiz*, lugar; *Painter*, Literature; *Zumstein*, L'évangile; *Hahn*, Theologie, I 586-732; *Becker*, Evangelium.

⁷ Vgl. *Söding*, Fragen.

⁸ Vgl. *Brown*, Introduction; vgl. hierzu auch: *Moloney*, Presentation.

⁹ Vgl. *Frey*, Bedeutung; *Bauckham*, Qumran.

Ebenso wenig zu überzeugen vermögen die Anläufe, eine sogenannte Früh-datierung des JohEv zu begründen.¹⁰ Eine auf die Initiative von *Peter Hof-richter* zustandegekommene Tagung¹¹ sollte die Diskussion vorantreiben, ob das JohEv nicht entgegen der überwiegenden Forschungsauffassung als das frühest verfasste kanonische Evangelium anzusehen ist. Diese These vertritt der Herausgeber. Von den disparaten Beiträgen lässt sich keiner direkt und argumentativ auf die Hof-richter-Position ein. Der Beitrag des Herausgebers, der das Markusevan-gelium zu einer Paraphrase des vorredaktionellen JohEv erklären möchte, ver-zichtet auf eine Auseinandersetzung mit der Forschung und behauptet dafür non-chalant: „Einen eigenen Quellenwert für den historischen Ablauf des Wirkens Jesu haben die syn-optischen Evangelien nicht“ (180). Dieses ausgeprägte Maß an Gesprächsver-weigerung gerät zum Gegenteil dessen, was der Sinn dieses Sym-po-sions hätte sein können: eine Einladung zum Gespräch über die Datierung und Chronologie der Evangelien.

Unter methodischen Vorzeichen kommt - wie schon seit längerer Zeit zu beob-achten - der synchronen Auslegung (s.u. 3.)¹² sowie der narrativen Analyse des JohEv¹³ immer größere Bedeutung zu.

2. Die früheste Rezeption des Johannesevangeliums

Einige neuere Studien zum JohEv füllen die Lücke aus, die sich aus der in der letzten Zeit eher vernachlässigten Fragestellung nach der frühesten Rezeptions-ge-schichte des JohEv ergeben hat, aus.¹⁴ Die Antworten auf diese Frage haben jedoch weitreichende Konsequenzen für die Johannesforschung – nicht nur hinsichtlich der sogenannten Einleitungsfragen und der Frage einer gnostischen Wirkungs-geschichte des JohEv.

2.1. Der Vier-Evangelien-Kanon

Die Erlanger Habilitationsschrift von *Theo K. Heckel* stellt sich einem gleicher-maßen vernachlässigten wie anspruchsvollen Thema¹⁵: Wie kam es zu dem Vier-

¹⁰ Vgl. in diesem Sinne *Berger*, Evangelium.

¹¹ Vgl. *Hofrichter*, Priorität.

¹² Vgl. *Nicklas*, Literarkritik.

¹³ Vgl. hierzu: *Beck*, Function; *Harstine*, Moses; *Bonney*, Caused to Believe; *Conway*, Ambiguity; *Resseguie*, Gospel; *Tuckett*, Pilate; *de Boer*, Function.

¹⁴ Vgl. jedoch *Hengel*, Frage.

¹⁵ Vgl. *Heckel*, Evangelium.

evangelienkanon des Neuen Testaments? Welche Entwicklung führte zur Anerkennung von vier gleichwertigen Evangelien, die das eine Grundgeschehen des Christusereignisses erzählerisch reflektieren? Wie verhält sich also das eine Evangelium Jesu Christi zu den vier kanonischen Evangelien? Kritisch fragt *Heckel* zu Beginn bei der Formulierung der Aufgabenstellung: „Wahrt der Vierevangelienkanon die sachliche Kontinuität zu seinem Ursprung?“ Seine schon eingangs recht apodiktisch vorgetragene These lautet: Zwischen den Absichten der vier Evangelien und dem späteren Vierevangelienkanon liege ein „Bruch in der Überlieferung“ (2) vor. Der Vierevangelienkanon „übergehe“ die Intentionen der Einzelevangelien, verankere seine Autorität jedoch in „der geschichtlichen Botschaft Jesu Christi“ (2). Die vier Evangelien seien für den Vierevangelienkanon „nicht der schlechthin normative Ausgangspunkt christlicher Überlieferung“, sondern die ihnen vorausliegende Botschaft Jesu Christi. Dieser Matrix folgend legt *Heckel* seine Untersuchung an. Methodisch geht der Verfasser die gewählte Aufgabe *traditions-* und *redaktionsgeschichtlich* an: Es geht ihm darum, die Entwicklung von den einzelnen Evangelien mit ihren je eigenen Selbstverständnissen über die Vierevangelien*sammlung* bis hin zum Vierevangelienkanon chronologisch und theologisch nachzuzeichnen. Zeitlich sind damit die 110 Jahre zwischen der Abfassung des MkEv (70 n.Chr.) und Irenäus, der 180 n.Ch. den Vierevangelienkanon voraussetzt, angesprochen (1).

Zunächst wendet sich der Verf. den vier Evangelien zu und fragt nach ihrem Verhältnis zueinander: Nach *Heckel* „verdrängt“ der Fortschreibungsprozeß „wenigstens z.T.“ die ältere Überlieferung (4). Ein Bewußtsein für die Eigenständigkeit des MkEv sei z.B. bei Matthäus, der sich des MkEv bedient, noch nicht vorhanden gewesen (ebd.). Schon vor einer detaillierten exegetischen Analyse steht für *Heckel* fest, daß die „Intertextualität der Evangelien nicht die Ansichten der älteren Werke verlängert, sondern eine relative theologische Freiheit gegenüber den Absichten der Vorgänger widerspiegelt“ (vgl. 9; vgl. 22f.25).

Erkennbar werden die theologischen Intentionen der einzelnen Evangelien besonders in den Selbstreflexionen der Evangelisten, die sich im Prolog (bes. Lk 1,1-4) oder im Epilog (vgl. Mk 16,1-8) verdichten. Mk 16,1-8 deutet *Heckel* als „erzähltechnisch durchgearbeiteten Abschluß der ‚Erzählung‘ des MkEv“ (41), in dem die Frauen die Rolle einer „ironischen Identifikation“ zugeschrieben bekämen (42-44). Den „offenen Schluß“ in 16,8 wertet *Heckel* dahingehend aus, daß Mk insgesamt verhindern möchte, daß „bestimmte Menschen in der Vergangenheit zu Garanten der kirchlichen Tradition werden können“ (61). Diese mk Intention gilt ihm auch dann, wenn die Berufung der Jünger auch nachösterlich durch den Auferstandenen festgehalten und erneuert wird (vgl. 58). M. E. verfehlt diese Auslegung

die Pointe des mk Jüngerunverständnisses, die darauf zielt, eben die vorösterlich versagenden Jünger Jesu durch alle Brüche hindurch nachösterlich zum adäquaten Glauben an den Messias Jesus zu führen.

Die mt Redaktion des MkEv bes. in Mt 28,9-20 deutet Heckel als „Ablösung“ des MkEv, weil Mt im Gegensatz zu Mk ausdrücklich die personale Kontinuität der Lehre Jesu durch die 11 Apostel akzentuiert (vgl. 62-80). Der Gedanke einer Evangeliensammlung ist mit dieser von *Heckel* angenommenen mt Intention nicht kompatibel. Wie Mt so „baue“ auch Lukas in Lk 24,13-33,34-35 und Apg 28 gegen Markus „die Apostel als Garanten der Tradition auf“ (94; vgl. 80-103). Ob mit den „Worten“ in Lk 1,4 wirklich die Logienquelle angesprochen ist (89), scheint doch sehr zweifelhaft. Diese redaktionsgeschichtlichen Interpretationen führen den Verfasser zur der These, daß die spätere Sammlung mehrerer Evangelien sich *nicht* der Theologie der Synoptiker verdanken kann (vgl. 104).

Ausführlich widmet sich die Studie dann der redaktionellen Intention der Endredaktion des JohEv (105-218): Mit großen Teilen der Forschung wertet Heckel Joh 21 als relativ eigenständigen Nachtrag (136). Das JohEv kenne eine starke Zäsur der Zeiten: (a) die vorösterliche Zeit als Zeit der Zeichen, die der Vergangenheit angehören, und als Zeit des „Sehens“; (b) die nachösterliche Zeit als die Zeit des „Hörens“ (vgl. 145-148). Auch wenn *Heckel* mit einer „Horizontverschmelzung“ rechnet (148), wertet seine Auslegung diese nicht wirklich aus. In der Arbeit von *Ch. Hoegen-Rohls*¹⁶ liegt eine hilfreiche hermeneutische Konzeption vor, die sowohl die Zäsur bzw. Diskontinuität als auch die Kontinuität und die Verschmelzung der Zeiten im JohEv zu reflektieren vermag. In Joh 20,24-29 sieht Heckel mit Thomas „das Problem der wortförmigen Vermittlung des Heils für andere Zeugen“ (153) angesprochen und eine heils-mittlerische Rolle der „Mitjünger“ ausgeschlossen (vgl. 157).

Der Nachtrag in Joh 21 verknüpfe joh und außerjoh Überlieferungen (vgl. Lk 5,1-11; Mt 16,17-18) und stelle Petrus neben den Lieblingsjünger als zweiten Traditions- und Autoritätsträger heraus, die für „zwei verschiedene Jesus-überlieferungen“ stünden (190). Damit öffnet sich das JohEv „für andere Überlieferungen“ und bereitet so den Weg für die spätere Evangeliensammlung vor (vgl. 205-207). Diese Evangeliensammlung gibt den einzelnen Evangelien Überschriften, die in ihrer Formulierung „Evangelium nach N.N.“ eine hermeneutische Einschätzung zu erkennen geben: Das eine Evangelium ist eben in der spannungsvollen vierfachen Gestalt von vier gleichwertigen Evangelien enthalten (vgl. 207-217).

¹⁶ Vgl. *Hoegen-Rohls*, Johannes.

Das Papiaszeugnis (ca. 120-130 n. Chr.) im Einflußbereich von Joh 21 läßt die Kenntnis der vier Evangelien und auch die weitgehende theologisch gedeutete Unveränderlichkeit und Gültigkeit der vier Evangelien erkennen (219-265). Damit läßt sich die Vierevangelienammlung auf die Zeit um 110-120 n. Chr. datieren. Im Verlauf des weiteren 2. Jahrhunderts zeigt sich zunächst ein freier Umgang mit der Vierevangelienammlung, da die apokryphen Evangelien sehr selbständig und teilweise unabhängig von der Vierevangelienammlung formulieren (vgl. aber EvPetr, EvEg und EpAp, die die Vierevangelienammlung voraussetzen; 286-309). „Noch bevor die Vierevangelienammlung kanonische Geltung erlangen konnte, war sie bereits durch ihre faktische Bedeutung eine Quelle von herausragendem Wert“ (308). Justin kannte die Vierevangelienammlung, auch wenn er das JohEv weitaus weniger verwendet (vgl. 309-329; vgl. zu Marcion 329-335). Die Kenntnis der Vierevangelienammlung zeigt sich auch bei Tatian (Diatesseron), Meliton von Sardes (Passahomilie), Kelsos und dem Muratorischen Fragment. Irenäus steht dann für den Schritt von der Vierevangelienammlung zum Vierevangelienkanon, der einerseits alle anderen Jesusüberlieferungen ausgrenzt bzw. delegitimiert und andererseits die vier Evangelien als gleichwertige Zeugen anerkennt (vgl. 350-353).

Diese Studie stößt mit ihrer Fragestellung und den vorgetragenen Einzelthesen eine wertvolle Diskussion an und markiert dazu wichtige Eckpfeiler. Freilich ergibt sich bei der Auslegung der Evangelien und ihrem Verhältnis zueinander noch ein erheblicher Gesprächsbedarf. Zudem ist der Schritt von einer redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die als solche wertvoll ist und innerhalb derer weiterhin zu diskutieren ist, hin zu einer kanonischen Schriftauslegung allererst noch zu reflektieren und zu beschreiten.

2.2. Im 2. Jahrhundert

In seiner Hallenser Dissertation widmet sich *Titus Nagel*¹⁷ ausführlich und methodisch-hermeneutisch umsichtig der Rezeption des JohEv im 2. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung. Diese Fragestellung ist zeitweilig verdeckt worden durch die „bezeugungsgeschichtlichen“ Diskussion um die apostolische Verfasserschaft des JohEv (vgl. 18-23). Heute kann die Rezeptionsgeschichte auf die fortgeschrittene Edition der Nag-Hammadi-Texte zurückgreifen und auch methodisch differenzierter arbeiten (vgl. 31). Nach einer knappen Besprechung der Forschungsgeschichte zur Fragestellung (vgl. die Studien von: *W. von Loewenich, J.*

¹⁷ Vgl. *Nagel*, Rezeption.

N. Sanders, F.-M. Braun, É. Massaux, M. F. Wiles, M. R. Hillmer, W. Röhl, M. Hengel, R. Kieffer) stellt Nagel den von W.-D. Köhler für die Rezeption des MtEv entwickelten Kriterienkatalog für die Feststellung von Rezeption vor¹⁸: Köhler unterscheidet zwischen (1) gekennzeichnete bzw. ungekennzeichnete Aufnahme, (2) Aufnahme von Formulierungen mit bzw. ohne deutlichen Bezug auf einen bestimmten Vers bzw. eine Perikope sowie Aufnahme von Inhalten bzw. Gedanken und (3) inhaltlich zustimmender, weiterführender oder ablehnender Aufnahme (vgl. 29). Von daher läßt sich *unter formalen Gesichtspunkten* genauerhin unterscheiden zwischen (1) „Übernahme von Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt und Form)“ und (2) Bezugnahme auf Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt; Aufnahme von Form; bloßer Verweis auf den Autor; bloßer Verweis auf einen Autor; bloßer Verweis auf eine Stelle/Perikope/Schrift)“ (35). Dabei beobachtet Nagel, daß erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts eine genaue, am Wortlaut interessierte Textwiedergabe einsetzt; bis dahin herrscht ein lebendiges Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Tradition vor (vgl. 37-39.100). *Inhaltlich* ist zwischen positiver, weiterführender und ablehnender Rezeption zu unterscheiden (vgl. 41f).

Im Blick auf die lange Zeit angenommene bzw. diskutierte Frage nach gnostischen Zügen im JohEv selbst, votiert der Verfasser deutlich und überzeugend für die ‚Gnostisierbarkeit‘ joh Begriffe und Texte, nicht aber für ihren tatsächlichen gnostischen Charakter (vgl. 31-34.488-491). Die Untersuchungsschritte dieser anspruchsvollen Studie orientieren sich an der von M. Hengel durchgeführten Vorgehensweise, die Schriften in chronologisch absteigender Reihe zu untersuchen, mithin vom Sicherem zum weniger Sicherem vorzustoßen (45f). In detaillierten Analysen werden die ausgewählten Schriften analysiert in dem wiederkehrenden Schema: Einleitungsfragen, forschungsgeschichtliche Aspekte, Einzeltexte und Auswertung.

Aus der Fülle des Materials aus dem 2. Jh. wählt Nagel gut begründet folgende Texte bzw. Textgruppen aus: (1) *Apologeten* (Theophilus von Antiochien; Athenagoras von Athen; Apollinaris von Hierapolis; Tatian; Melito von Sardes; Justin; Aristides von Athen); (2) *frühchristliche Offenbarungsliteratur, Dichtung und apokryphe Evangelien* (Epistula Apostolorum; Ascensio Jesaiae; Oden Salomos; Papyrus Egerton 2); (3) *Apostolische Väter* (Ignatius von Antiochien; Papias von Hierapolis); (4) *Acta Johannis*; (5) *Christlich-agnostische Literatur nach Berichten und Exzerpten der Kirchenväter* (valentianische Prologexegese nach Irenäus

¹⁸ Vgl. Köhler, Rezeption, 1-16.

[Ptolemaios]; Brief des Ptolemaios an Flora; Naassener-Bericht bei Hippolyt; Johannes-Kommentar des Herakleon¹⁹; Valetinianer-Exzerpte bei Clemens Alexandrinus [Exzerpte aus Theodot]; (6) *Nag-Hammadi-Texte* (Epistula Jacobi Apocrypha; Evangelium Veritatis; Epistula ad Rheginum; Apocryphon Johannis; Evangelium nach Philippus; Exegese über die Seele; Sophia Jesu Christi; 2. Apokalypse des Jakobus; Epistula Petri ad Philippum; Auslegung der Erkenntnis; Dreigestaltige Protennoia; Evangelium der Maria). Aus der detaillierten Betrachtung fallen die Apostolischen Väter (mit den genannten Ausnahmen), die Fragmente judenchristlicher Evangelien und weitgehend die apokryphen Apostelakten heraus.

Insgesamt erweisen sich die sehr ausgewogenen und sorgfältigen Analysen und Interpretationen als zuverlässig und vertrauenswürdig. Bei der Beurteilung der gnostischen Johannesinterpretation Herakleons (vgl. 315-341) hätte wohl auch eine kritischere Bewertung der „Funktionalisierung“ des JohEv herauskommen können. Die Deutung des Joh-Prologs bei Herakleon als Weg des Erlösers „von oben in eine ihm fremde Sphäre des Materiellen“ (339) geschieht faktisch durch ein massives, sinnwidriges Umbiegen des joh Textzeugnisses. Läßt sich hier wirklich noch von einer Auslegung des JohEv sprechen? *Nagel* sieht selbst: „Letztlich geht es dabei jedoch weniger um das Verstehen der joh. Intention als um die Deutung derselben im Sinne der Rezipienten“ (488). Auch in den Nag-Hammadi-Schriften wird ja des öfteren die bewußt intendierte polemisch formulierte Gegenposition zu den joh Aussagen erkennbar (vgl. Prot 50,14-15; S. 462f; vgl. auch das gnostische Insistieren auf der Verfügbarkeit des Heils entgegen dem eindeutigen Zeugnis von Joh 3,8; S. 490f).

Die Analysen von *Nagel* zeigen auf, daß das JohEv schon *sehr früh und sehr breit* in der frühen Kirche bekannt, rezipiert und verankert war: (a) in *Kleinasiën* durch Athenagoras von Athen, Apollinaris von Hierapolis, Melito von Sardes, ActJoh und EpJac im letzten Drittel des 2.Jh., durch EpAp in der Mitte des 2. Jh., durch Ignatius von Antiochien und Papias von Hierapolis ca. 110-120 n.Chr.; (b) in *Syrien* durch Theophilus von Antiochien kurz vor 180 n.Chr., wahrscheinlich auch durch die nicht genau zu datierenden EvPhil und OdSal, eventuell auch durch PapEg 2, wahrscheinlich auch durch Ignatius von Antiochien; (3) in *Rom* durch Herakleon (160-180 n.Chr.), die ptolemäische Prologexege (ca. 150-200 n.Chr.), EpFlor, Tatian und Justin (um 150 n.Chr.); in *Ägypten* durch Herakleon (wenn sein Kommentar dort entstanden sein sollte), durch EpAp, PapEg 2; EpJac, EvVer, p⁵² (Mitte 2. Jh.; vgl. den Exkurs 469-471). Die Datierung des JohEv auf ca. 100-110

¹⁹ Vgl. hierzu jetzt die ausführliche Monographie von *Wucherpennig*, Herakleon Philologus.

n.Chr. und die Abfassung desselben in Kleinasien erhalten von diesen Ergebnissen her neue Plausibilität (475f).

Als Gesamtergebnis hält der Verfasser fest: Wenn sich für das JohEv *in der christlich-gnostischen Literatur* (im Unterschied zu den *nichtgnostischen christlichen Schriften*) insgesamt eine erheblich umfangreichere Rezeptionsgeschichte aufweisen läßt, liegt dies nicht an einer potentiellen Affinität des JohEv zur Gnosis, sondern daran, daß sich in diesem Schrifttum eine überwiegende Anzahl von Schriften *mit auslegender Tendenz* findet (478). Offensichtlich bestand in diesem Traditionsbereich ein starkes Interesse, das JohEv im eigenen Sinn ‚auszulegen‘ und damit als legitimierende Instanz zu vereinnahmen (oder eben das JohEv polemisch zurückzuweisen). *Inhaltlich* kreist die Rezeption des JohEv besonders um den Prolog mit den Schwerpunkten Joh 1,3 und 1,14, sodann 1,29; 2,13-21; 3,3-6; Kap. 4; 6; 9; 10 und 19,31-37; 20,24-29. Dabei werden die die Rezeption des JohEv steuernden kosmologischen, theologischen, christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen klar erkennbar

Die Studie von *Nagel* erweist sich als hochwillkommener, wertvoller Beitrag, der methodisch, hermeneutisch und inhaltlich die bisherige Forschungslage erheblich weiterführt und deshalb für die Johannesforschung und für die früheste Wirkungsgeschichte des JohEv von sehr hoher Bedeutung ist.

2.3. Johannesevangelium und Thomasevangelium

Das Thomasevangelium wird besonders in der amerikanischen Forschung im Blick auf die Jesusforschung und -überlieferung gerne möglichst früh datiert. Mit *Hans-Josef Klauck* ist jedoch an einer Datierung des EvThom in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts festzuhalten.²⁰

April D. DeConick, die sich einem Spezialthema im Verhältnis zwischen JohEv und EvThom zuwendet, setzt mit einem Sammelband²¹ ihre Studien zu einem neuen religionsgeschichtlichen Forschungsansatz fort. Die erste Monographie von 1996 widmete sich der sogenannten Aufstiegs- und Visionsmystik (*ascent and vision mysticism*) im apokryphen Thomasevangelium (EvThom).²² Hier wird diese Fragestellung nun neben dem EvThom auch auf das kanonische Johannesevangelium angewendet. Insgesamt geht es in den teilweise schon zuvor veröffentlichten Beiträgen ihrer Studie darum, das JohEv aus dem angenommenen

²⁰ Vgl. *Klauck*, Evangelien, 142-162.

²¹ Vgl. *DeConick*, *Voices*.

²² Vgl. *DeConick*, *Seek to see him*.

kritischen Dialog mit Vertretern des *ascent and vision mysticism* zu interpretieren.²³ Der in einem breiten neuen Forschungstrend Aufmerksamkeit geschenkten frühjüdisch-rabbinischen Mystik geht es um drei Schritte des mystischen Weges: Aufstieg in den Himmel, Schau Gottes und Transformation des Mystikers (vgl. 34f et passim). EvPhil 61,34-35 lasse sich als Kurzformel dieser Vorstellung lesen: „What you see you shall become.“ Die *visio dei* führe zu einer Transformation des Visionärs, die ihn in einen verherrlichten oder engelgleichen Status versetze bzw. auch vergöttliche.

Als methodische Basis setzt die Autorin auf die Analyse des religionsgeschichtlichen Horizonts sowohl der Position des Evangelisten als auch der Position seiner Gegner, gegen die er sich explizit oder implizit wendet (*traditio-historical criticism*; vgl. 15-23). Hinweise auf die kontroverse Gesprächssituation, in die das JohEv eingreift, sieht die Autorin in dem gemeinsamen Sitz im Leben des EvThom und des JohEv: In beiden Schriften gehe es um zwei verschiedene Wege zum Heil; beide Schriften seien durch literarische Abhängigkeit und/oder soziologisch durch eine Auseinandersetzung zwischen beiden Gemeindegruppen gegenseitig beeinflusst (vgl. 23-33). Freilich muß die Autorin damit streitbare Hypothesen voraussetzen: eine frühe Datierung des EvThom und eine erhebliche inhaltliche Nähe zwischen beiden Schriften.

Im JohEv werden von verschiedenen Autoren folgende Verse als Zeugnisse bzw. Reflexionen der Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik bzw. der rabbinischen Merkabah-Mystik angesehen: 1,14.18.47-51; 2,21-22; 2,23-31 (bes. 3,3.13); 4,1-42; 5,37; 6,31-58 (bes. 6,46); 7,33-34.37-39; 8,21; 10,3-5.34-36; 12,28-30.37-41; 13,33.36; 14,1-7.20-23; 20,29. Joh 3,13 („Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der aus dem Himmel herabstieg ist, der Menschensohn“) wurde schon 1898 von *Guillaume Baldensperger*²⁴ (und dann auch in der weiteren Forschung) als Polemik gegen eine jüdische Visionsmystik gedeutet (35f). Dieser These schließt *DeConick* sich weitgehend an und sucht sie ausführlich neu zu begründen: „Undisputably, the Gospel of John was discoursing against the notion of ecstatic pre-eschatological ascent and vision which was a popular *topos* in the ancient Graeco-Roman world“ (40).

Zur Verbreitung dieser in der Antike verbreiteten Annahme verweist die Autorin auf die Mysterienreligionen (*epopteia*), auf *Platon* (Phaedrus 250), auf den homerischen Demeter-Hymnus (480-482), auf *Pindar* (Frag. 121), auf *Sophokles*

²³ Vgl. in diesem Sinne auch *Kanagaraj*, „Mysticism“; *Draper*, Temple.

²⁴ Vgl. *Baldensperger*, Prolog.

(Frag. 837), auf *Ovid* (Metamorphosen 11,23-25), auf die hermetischen Schriften und die Papyri Graecae magicae (43-49). Die gleiche Grundstruktur sieht *DeConick* auch in frühjüdischen und rabbinischen Textzeugnissen gegeben, die gemeinsam in einer bestimmten Auslegungstradition von Ex 24; 33, Ez 1; 40-48, Dan 7; Jes 6 und den biblischen Schöpfungserzählungen stehen: Dazu gehören u.a. apokalyptische Schriften (äthHen 14-16; hebrHen; AscJes), philonische Aussagen, Qumrantexte, EzTrag 68-81 und eventuell auch die Schule Jochanan ben Zakkais, in denen besonders Mose, Ezechiel und Henoch als Visionäre vorgestellt werden (vgl. 49-67). Insgesamt ist die Vorstellung und Interpretation der angeführten Texte aus diesem weiten religionsgeschichtlichen Spektrums zu holzschnittartig. Differenzen werden viel zu schnell überspielt: So ist Teilnahme der irdischen Liturgie am himmlischen Gottesdienst der Engel nach den Sabbatopferliedern aus Qumran doch sehr zu unterscheiden von der Initiation des Apuleius in die Isismysterien wie von den Aussagen in 2 Kor 3,18 und 1 Joh 3,2.

In Kapitel 3 legt *DeConick* Joh 14,3-7.20-23; 20,24-29 in erneut zu knappen Skizzen auf dem angeführten religionsgeschichtlichen Hintergrund aus. Überzeugend sind die Ergebnisse nicht: So werde Thomas in 14,3-7 als Vertreter der „Thomasine Christians“ scharf verurteilt, da er „proleptic heavenly ascents“ befürworte. Joh 14,5 kann diese These jedoch nicht wirklich stützen. Auch die Gleichsetzung von Judas in 14,20 mit Thomas in 14,5 und 20,24f und ihre gemeinsame Disqualifikation als „a fool who misunderstands salvation as ascent and vision mysticism“ (77; vgl. 85) ist m. E. eine interessierte Eintragung in die Texte. Die österliche Begegnung zwischen Thomas und dem Auferstandenen in 20,24-29 wird als Konflikt gelesen zwischen „the false hero, Thomas, who insists that a *visio Dei* is necessary, and John's hero, Jesus, who rebuts this in favor of faith“ (82). Die Schlußfolgerung, der joh Thomas (!) stehe stellvertretend für die syrisch-, thomasinischen Gemeinden, deren Theologie sich im EvThom niedergeschlagen habe, ist m. E. eine textlich nicht gedeckte Spekulation.

Im EvThom findet *DeConick* das Textzeugnis für die im JohEv in der Person des Thomas zurückgewiesene theologische Position: die Aufstiegs- und Visionsmystik (vgl. 86-108).²⁵ Hier werde Thomas im Gegensatz zum JohEv als der einzige Jünger dargestellt, der Jesus wirklich verstanden habe (87f; vgl. EvThom 13). Ewiges Heil (*immortalization*) kann nach dem EvThom nur durch „pre-mortem experience“ und „ecstatic visions“ (89) gewonnen werden (vgl. EvThom

²⁵ Nach Ansicht der Autorin setzt sich diese Kontroverse in weiteren frühen syrisch-christlichen Texten des frühen 2. Jahrhunderts fort (vgl. 133-163).

15; 59; 82; 83; 108 u.a.m.). Auch hier ließe sich über die Einzelauslegung der Logien in EvThom durchaus diskutieren.

Nachdem am Beispiel des EvThom die vermeindliche Gegenposition zum JohEv herausgestellt worden ist, benennt die Autorin die joh Antwort auf die Herausforderung durch die Aufstiegs- und Visionsmystik: Der Evangelist vertrete eine Glaubensmystik (*faith mysticism*), die besonders in der Seligpreisung in 20,29 zum Ausdruck komme. Die von den Aufstiegs- und Visionsmystikern gesuchte Heils-Transformation ihrer selbst vollziehe sich dem JohEv zufolge in der direkten Begegnung zwischen Jesus und den Glaubenden. Der fleischgewordene Logos „has brought this mystic experience with him“ (116); Jesus Christus ist der neue Tempel, die Wohnstätte des Namens Gottes (118). An die Stelle der vorösterlichen Begegnung mit Jesus trete nachösterlich der Paraklet, der jetzt die Vermittlungsaufgabe zu Gott hin – besonders durch die Taufe und das Abendmahl (128) – leiste (123).

Unabhängig von der Frage, ob das JohEv in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufstiegs- und Visionsmystik von ‚Thomas-Christen‘ im Sinne des EvThom steht, kann das Stichwort Glaubensmystik für das JohEv fruchtbar gemacht werden. Das könnte geschehen, wenn stärker und anders als bei *DeConick* (a) die nachösterlich-neue, durch das Wirken des Parakleten vermittelte Gegenwart des Auferstandenen bei den Seinen, (b) die nachösterliche, ‚verwandelnde‘ Begegnung zwischen dem Auferstandenen und den Glaubenden und (c) der joh Nexus zwischen dem nachösterlich möglichen pneumatischen ‚Sehen‘, das in 20,29 nicht zurückgewiesen wird, und dem joh Glauben als einem ‚Zum-Glauben-Geführtwerden‘ wahrgenommen würde.

3. Johannes – synchron gelesen

Die sich im Umbruch befindliche Johannesforschung, die jahrzehntelang gültige Forschungsparadigmen erheblich in Frage stellt bzw. auch definitiv zurückweist, hält Ausschau nach neuen Interpretationsansätzen, die nicht nur die Schwächen der herkömmlichen Zugangsweisen aufdecken, sondern die sich am Text des JohEv selbst positiv aufweisen lassen und deshalb ihre Plausibilität aus eigener Argumentation gewinnen. Zu dieser anspruchsvollen Aufgabe trägt die Dissertation von *Thomas Popp*²⁶ die in erheblichem Umfang erfolgreich und mit Bravour bei. Titel und Untertitel des Werkes dokumentieren treffend das Thema und die

²⁶ Vgl. *Popp*, Grammatik; vgl. auch die umfangreiche Vorstellung und Besprechung: *Van Belle*, Repetition.

These des Verfassers: Die johanneischen Großsequenzen 2,23-3,36 und 6,1-71 lassen sich in ihrer (bislang oft unterschätzten) literarischen Kunstfertigkeit und der mit ihr untrennbar verbundenen theologischen Konzeption als Ergebnis und Dokument einer geistgewirkten, anamnetischen Durchdringung und Interpretation des Evangeliums Jesu Christi lesen und deuten. Der Geist Gottes bzw. Jesu Christi, dem sich das JohEv selbst verdankt und dessen Wegführung das JohEv in der nachösterlichen Zeit nachdrücklich verkündet, ist die treibende Kraft und das kreative Medium, dem sich die joh Evangeliendarstellung ausweislich der hier behandelten Perikopen Joh 3 und 6 in theologischer und literarischer Hinsicht verdankt. Als schriftgewordene Gestalt der geistgewirkten Durchdringung des Christusglaubens erweist sich das JohEv als geronnenes Zeugnis der österlich-pneumatischen „Grammatik des Geistes“ (11-14.226.240.411 u.v.ö.; mit Verweis auf *M. Luther: Spiritus sanctus habet suam grammaticam* [WA 39/II, 104,24]), die zu ihrer Entzifferung wiederum ein geistgeführtes „Hören“, „Erkennen“ und „Glauben“ voraussetzt. Der Pneumatologie wird hier im Blick auf den Evangelisten selbst (seine Geist- bzw. Glaubenserfahrungen), im Blick auf die konkrete Textgestalt des JohEv sowie im Blick auf die Rezeption des JohEv seitens der Lesenden bzw. Hörenden ihre ureigene Bedeutung zuerkannt. Form und Inhalt des JohEv werden in ihrer unlösbaren wechselseitigen Beziehung zueinander ernstgenommen und in einer Fülle von detaillierten Textbeobachtungen durchbuchstabiert (vgl. u.a. 110f.443.457). Auf diese Weise wird „die Grundstruktur des johanneischen Denkens“ (19) erkennbar.

Die von Popp so genannte „Grammatik des Geistes“ läßt sich sprachlich-stilistisch, methodisch-hermeneutisch und inhaltlich näher bestimmen:

(1) *Sprachlich-stilistisch* kommen die joh Stilmittel zu ihrem Recht: die Wiederholungen bzw. Wiederaufnahmen (vgl. 58-76.464-479), die Amplifikationen bzw. Variationen, die synonymen und antithetischen Parallelismen, die Spiralbewegung der Gedankenführung, die Mißverständnisse, die Ironie, die bewußt verwendete, oszillierende Semantik von einzelnen Worten (vgl. 116 zu *ἀνωθεν*; 132 zu *πνεῦμα*), die Inklusionen und chiasmatischen Kompositionen, die Aktion-Reaktion-Struktur, die Lexemvernetzungen und Leitwortkompositionen, die Metaphern und die vielfältigen, intelligent sortierten Anspielungen. In der hier für Joh 3 und 6 aufgewiesenen Fülle und Dichte sind diese Stilmittel in der Johannesforschung bisher noch nicht ausgewertet worden. Zu Recht verweist Popp darauf, das das JohEv zur mehrfachen, sich vertiefenden und betrachtenden Lektüre einlädt, die den Lesenden in die dargestellte Begegnung mit dem sich offenbarenden Jesus Christus verwickelt (vgl. 138: Johannes ist sich „der intelligenten Mitarbeit

seiner Leser sicher“). Das JohEv ist deshalb als „literarisches Kunstwerk“²⁷ (H. Strathmann) ernstzunehmen. *Poiesis* auf Seiten des Autors und des Textes sowie *Aisthesis* und *Katharsis* auf Seiten der Rezipienten gehören hier unabdingbar zusammen (14-17). Theologisch-systematisch faßt Popp seine Position mit W. Lütgert zusammen: „Der joh. Text besitzt als ‚irdenes Gefäß‘ (vgl. 2 Kor 4,7) die Kapazität, den ‚Schatz‘ des Evangeliums entsprechend dem Grundsatz *finitum capax infiniti* in sich zu tragen und dieses lebenspendende Potential in Gestalt einer performativen Sprachhandlung freizusetzen (vgl. 6,63)“ (30).

(2) In *methodisch-hermeneutischer* Hinsicht wird die literarische, kompositionelle und theologische Einheit und komplexe Kohärenz des JohEv am Beispiel von Joh 3 und 6 vorgestellt und überzeugend begründet. Literarkritische Schichtungen oder Umstellungen, die gerade für Joh 3 und 6 weithin eine große Rolle spielen, werden hier überzeugend als unnötig, weil vom Text her nicht gefordert abgewiesen. Alle Teiltexthe in Joh 3 und 6 sind planvoll miteinander vernetzt und aufeinander bezogen (vgl. u.a. 216-218.228.233-255.437-456). Von den beiden neueren Paradigmen *relecture* und *réécriture*²⁸ greift Popp vorzugsweise die *réécriture* auf: „Der *réécriture*-Charakter der joh. Denkbewegung zeigt sich darin, daß Johannes mit konstanten literarischen Mitteln mit der Technik der Repetition, Variation und Amplifikation als herausragendem Merkmal sein Werk gestaltet und so geistgeleitet und schriftgelehrt den Leser immer tiefer in das Geheimnis des Christusgeschehens einbezieht“ (80; vgl. 479). Das Phänomen der *relecture* sieht Popp (mit U. Schnelle) als weniger relevant an, da er alle Fort- und Umschreibung auf den einen Evangelisten zurückführt (77-80). Mit der neueren rezeptionsästhetischen Forschung versteht Popp die Auslegung „als Interaktion von Textbeschreibung und Begegnung mit ihm“ (49; vgl. 48-54). Diese auf die Adressaten bzw. Rezipienten bezogene Auslegung des JohEv wird hier durchgehend und konsequent umgesetzt (vgl. 299f u.ö.).

(3) *Inhaltlich* ergibt sich aus dieser Lektüre die Betonung des „aspektuellen“ bzw. „synthetischen Denkens“ im JohEv (vgl. 33f.92). Das JohEv erweist sich als „eine im Rückblick entworfene, geistgewirkte und sinnerschließende Neuauslegung des Christusgeschehens in Kontinuität mit der apostolischen Christologie“ (40; mit F. Mußner; vgl. 43): „Der Geist hat seine eigene Grammatik. Er spricht die Sprache des joh. Offenbarers. Diese Sprache erschließt ein neues Sehen“ (41).

²⁷ Vgl. Strathmann, Evangelium, 8.

²⁸ Vgl. Scholtissek, In ihm sein, 131-139; Ders., *Relecture und réécriture*; Zumstein, Evangelium.

Die exegetische Durchführung seines Ansatzes besteht in zwei großen Teilen zu Joh 2,23-3,36 (81-255) und zu Joh 6 (256-491), die jeweils Probleme der Forschung, den joh Kontext, die Kompositionsstruktur, den szenischen Rahmen, eine detaillierte Einzelauslegung und eine Auswertung bieten. Dabei zeigt sich, daß Joh 3 und Joh 6 sowohl linear als auch konzentrisch zu lesen sind: Joh 3 entfaltet sukzessiv die Amen-Worte Jesu in 3,3.5 und hat zugleich in 3,16-17 ihre von 3,15.18 gerahmte Mitte (465). Joh 6 entfaltet schrittweise die Brotthematik und hat in 6,35 ihren konzentrischen Nucleus (359.382-385.466). In Joh 3 und 6 entfaltet der Evangelist seine kreuzestheologisch rückgebundene²⁹ *Tauf- und Eucharistiekatechese* bzw. *-theologie*, die jeweils *im Kontext des Glaubens*, d.h. der vom Geist geführten Einsicht in die neubestimmte joh Zeichen- und Sinnwelt entfaltet werden. In der Taufe wird „nach joh. Sicht nicht die natürliche menschliche Existenz überhöht, sondern durch die Gabe des geistbestimmten neuen Lebens ein radikaler Neuanfang gesetzt“ (125). In der Eucharistie geht es „um die Glaubenseinheit mit dem im Sakrament gegenwärtigen Erhöhten als dem Lebensraum in Zeit und Ewigkeit“ (373). „Die Zusammengehörigkeit von Eucharistie, Geist und Wort zu begreifen, ist auch nur in der Kraft des Geistes durch die joh. Mystagogie möglich“ (398).

Einige weitere bedeutende Erkenntnisse dieser Arbeit seien hier noch angeführt: Popp betont durchweg den Glaubensprozeß bzw. -weg, für den das Johannesevangelium wirbt (vgl. 84.179f.254f.470f.482-487; vgl. die Ausführungen zu Nikodemus [109-113.136.169 Anm. 419.254f.482-484] und zu Petrus [433f.482 - 484]). Es ergibt sich konsequent, daß *Popp* die verdrängte Mystik-Thematik aufnimmt (vgl. 29[*W.Lüttger*].32.38f[*F.Mußner*].91.150.158.185)³⁰, das JohEv als Mystagogie liest (vgl. 148.484.492f), „Sehen“ und „Hören“ im JohEv positiv aufeinander bezieht (150-153.223.335.345), eine undifferenziert dualistische Lektüre des JohEv ablehnt (161f.177f) und zu Unrecht vergessene bzw. zu wenig beachtete Johannesforscher wie *Wilhelm Lüttger*³¹, *Hermann Strathmann*³², *Franz Mußner*³³ rehabilitiert. Zu Recht wendet er sich zudem gegen eine apriorische Prädestination (vgl. 114f.167f.175-177.404.436), die dem JohEv mitunter zuge-

²⁹ Vgl. *Popp*, Grammatik, 144-146.

³⁰ Vgl. den eigenen Versuch *Scholtissek*, Mystik.

³¹ Vgl. *Lüttger*, Liebe; *Ders.*, Christologie; *Ders.*, Quellenscheidungen; *Ders.*, Juden; *Ders.*, Wesen.

³² Vgl. *Strathmann*, Geist; *Ders.*, Evangelium.

³³ Vgl. *Mußner*, Anschauung; *Ders.*, Sehweise.

schrieben wird (*O. Hofius; Chr. Kammler*), und verteidigt die universale Soteriologie der liebenden Weltzuwendung Gottes in seinem Sohn (vgl. 156f.167f). Mit den Worten von Popp: „Göttliche Erwählung schließt die Antwort des Glaubens auf den geistgewirkten Ruf (vgl. 3,8) ins Licht nicht aus, sondern als ihren Ermöglichungsgrund ein“ (184; vgl. 316f). Hingewiesen sei hier zudem auf die exegetisch und nicht zuletzt ökumenisch hochinteressante Auslegung der joh Eucharistietheologie in Joh 6 insgesamt (vgl. 276-456) und die Annahme, der Evangelist Johannes und seine Leser haben das Markusevangelium gekannt (vgl. 298.434.441).

Die Lektüre dieser umfangreichen, dichten und fußnotenreichen Studie läßt die aufmerksamen Leser an der Entdeckerfreude des Autors teilhaben und lädt geradezu dazu ein, in der vom Autor angestoßenen Interpretationsrichtung weiterzuforschen.

4. Das Johannesevangelium im Licht rabbinischer Theologie

Aus der neueren Kommentarliteratur ragt die zweibändige Kommentierung von *Klaus Wengst*³⁴ heraus: Das Proprium des Johanneskommentars von *Wengst* ist die konsequente Berücksichtigung der rabbinischen Zeugnisse einerseits und der im jüdisch-christlichen Gespräch gewachsenen Sensibilität für das bleibende Geheimnis Israels andererseits (vgl. I, 19-21; II, 333). Die Berücksichtigung rabbinischer Zeugnisse zielt dabei nicht auf Abhängigkeiten, sondern auf den „Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster“ (I, 28). Die Ausgangsfrage für *Wengst* lautet: „Gibt es eine Möglichkeit, das Johannesevangelium zu lesen, ohne angesichts Israels schamrot zu werden?“ (I, 20). Als Grundmodell des jüdisch-christlichen Verhältnisses setzt der Autor voraus, daß die „Menschen aus den Völkern“ durch Jesus zum Vertrauen auf Gott geführt werden – ein Glaube, den es in Israel schon gab und auch weiterhin gibt, ohne daß es dazu des Sohnes bedarf (vgl. I, 149; II 77 mit Anm. 98). Von diesem Ansatz her deutet er z. B. die mahnenden Worte Joh 12,47-48 *nicht exklusiv*, sondern formuliert betont: „Die Ignorierung Jesu seitens des Judentums darf nicht als Ignorierung Gottes verstanden werden. ... (sie ist die) Ignorierung eines bestimmten Auftrags, der sich in seinem geschichtlichen Effekt als Dienst an der Völkerwelt herausgestellt hat“ (II, 81). Auch für das kontroverse Wort Jesu in Joh 14,6 („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“) wird die verbreitete exklusive Deutung zurückgewiesen: Unter

³⁴ Vgl. *Wengst*, Johannesevangelium I-II.

Berufung auf die berühmte Aussage von *F. Rosenzweig* gilt auch für *Wengst*, daß glaubende Juden schon beim Vater sind, also einer Vermittlung zum Vater durch Jesus Christus nicht mehr bedürfen (vgl. II, 119-121). In der Konsequenz wendet sich *Wengst* durchgehend gegen den Schluß von einer jüdischen Ablehnung Jesu auf eine jüdische Ablehnung Gottes (II 150f). Joh 17,21 („damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“) wird so gedeutet, daß die als jüdisch (!) interpretierte „Welt“ „ohne ‚an Jesus‘ zu glauben – es erkennen und akzeptieren (kann), daß der in Jesus handelnde Gott kein anderer ist als der Gott Israels“ (II, 191). Insgesamt versteht *Wengst* Jesus im JohEv als „Messias aus Israel“ für die Völker, als „Retter der Welt“ (4,42), nicht aber als Messias für Israel (vgl. II, 254).

Übereinstimmend mit seiner verbreiteten Monographie zum jüdisch-judenchristlichen Sitz im Leben des JohEv³⁵ verortet der Verf. die Entstehung und Gestaltwerdung des vierten Evangeliums in der Identitätssuche und Auseinandersetzung zwischen einem pharisäisch bestimmten Judentum nach dem jüdisch-römischen Krieg (70 n.Chr.) und einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde, die sich als Minderheit durch den Synagogausschluß massiv bedrängt sah (vgl. 9,22; 12,42; 16,2). Heidenchristen treten nach *Wengst* bei Johannes nur am äußersten Rande in Erscheinung (vgl. seine Auslegung von Joh 12,20-36 in Band II, 61f). In den Abschiedsreden Joh 15-16 wird „Welt“ als die „jüdische Welt“ interpretiert (II, 151 Anm. 200; 191). Methodisch setzt *Wengst* überzeugend und übereinstimmend mit den neueren Johanneskommentaren von *L. Schenke*, *U. Schnelle* und *U. Wilckens* bei dem vorliegenden Endtext des JohEv an. Joh 15-17 werden trotz des Bruches zwischen 14,31 und 15,1 als Texte des einen Evangelisten gedeutet (II, 135f). Joh 21 gilt als späterer Nachtrag, der auf das ganze Evangelium Joh 1-20 Bezug nimmt (II, 308.325-327).

Die fortlaufende Auslegung des JohEv, die in Band II mit Joh 11, der Auferweckung des Lazarus und ihren Folgen, beginnt, wird durch rabbinische Texte begleitet: Zu den in Joh 11 angesprochenen Aussagen verweist *Wengst* u.a. auf das *definitive Feststehen des Todes nach drei Tagen* (vgl. Joh 11, 17 und Sem 8,1; BerR 100,7), auf die *Erfüllung der Bitten herausragender Frommer* (vgl. Joh 11,22.42 und mTaan 3,8, bTaan 23b; bBer 34b) und auf die *Auferstehung von den Toten* (vgl. Joh 11,24 und tBer 6,6 sowie die 2. Bitte des Achtzehnbittegebets). Andere Texte und Zeugnisse aus der religionsgeschichtlichen Umwelt des Urchristentums werden bei *Wengst* (fast) nicht berücksichtigt. So verweist der Verfasser bei seiner Auslegung von Joh 15,13 nirgends auf die bedeutenden Zeugnisse

³⁵ Vgl. *Wengst*, Gemeinde.

der griechisch-römischen bzw. hellenistisch-jüdischen Freundschaftsethik (der „Neue Wettstein“, Bd I/2, Berlin 2001, dokumentiert allein 23 Zeugnisse).³⁶ Zudem läßt sich durchaus diskutieren, ob die von Wengst angeführte Parallele zwischen *Choni*, dem *Kreiszieher*, der aufgefordert wird, Gott um Regen zu bitten und sofort fürsorglich dazu anhält, die aus Lehm gefertigten Pessachöfen vor dem gleich zu erwartenden Regen in Sicherheit zu bringen (vgl. mTaan 3,8), und die Erhöhungsgewißheit Jesu nach Joh 11,42 wirklich so einschlägig und aussagekräftig ist, wie Wengst annimmt (vgl. II, 23.40f).

Das Christuszeugnis des JohEv und die Glaubensforderung Jesu in 14,1 legt Wengst so aus: „Wer auf Jesus vertraut, an ihn glaubt, setzt auf den in ihm präsenten Gott Israels“ (II, 116; vgl. II, 119.298f zu Joh 20,28). Hier sieht er eine Analogie zu Ex 14,31, wo es heißt: „Und sie glaubten an Adonaj und an Mose, seinen Knecht“ (vgl. MekhJ Beschallach 6; zitiert in II, 117; vgl. insgesamt I, 196; II, 116f). Solche funktional verstandene Gegenwart Gottes in Jesus Christus ist auch der Interpretationsschlüssel des Autors für die reziproken Immanenz-Aussagen im JohEv (vgl. nur 10,38; 14,10): „Gott ‚ist‘ und ‚wohnt‘ so in Jesus, dass er in dessen Wirken zum Zuge kommt, so dass, wer Jesus hört und sein Handeln erfährt, Gott selbst begegnet“ (II, 122f.190).

Wengst hat einen profund durchdachten, die wesentlichen Auslegungstraditionen zum JohEv kritisch reflektierenden Kommentar verfaßt, der zum Detailstudium einlädt und herausfordert. Dieser optionale Kommentar legt das JohEv im Licht der von ihm favorisierten Verhältnisbestimmung von Juden und Christen aus und verpflichtet die Rezipienten mit Recht zu einer kritischen Sensibilität sowohl für die ursprüngliche Entstehungssituation wie für die heutige Rezeption dieses Evangeliums. Das gilt auch dann, wenn manche Leser und Leserinnen nicht allen Teilen bzw. Prämissen seiner Auslegung folgen mögen.

5. Einzelne Schwerpunktperikopen

Zu Recht ziehen die großen joh Erzählsequenzen und Begegnungsgeschichten immer wieder die exegetische Aufmerksamkeit auf sich.³⁷ Dazu gehört nicht zufällig Joh 4,1-42³⁸:

³⁶ Vgl. hierzu weiterführend Scholtissek, Freundschaftsethik.

³⁷ Vgl. Devillers, Miettes ; zu Joh 3 vgl.: Julian, Jesus; Ndayango, Wunder; Joh 7-10 vgl. Devillers, fête ; zu Joh 11 vgl. Sproston North, Lazarus Story.

³⁸ Zu Joh 4 vgl. auch: Ashton, Woman.

5.1. Jesus in Samarien (Joh 4)

(I) Die neutestamentliche Dissertation von Jürgen Zangenberg³⁹ greift ein interessantes, methodisch und hermeneutisch anspruchsvolles Thema auf: Er befragt die joh Samariantexte (3,22-30; 4,1-43; 8,48; 10,16; 11,54) im Blick auf die umstrittenen Fragen nach dem Ort und der Theologie des JohEv. Dazu diskutiert er zunächst unabhängig von den joh Texten den nachweisbaren archäologischen Befund (die „materielle Kultur“), um dann in einem zweiten Durchgang das einschlägige joh Textzeugnis (die „literarische Kultur“) zu analysieren und interpretieren. Die Unterscheidung und Verbindung der archäologischen, historischen, traditionsgeschichtlichen und joh Fragestellungen führt der Verfasser umsichtig und reflektiert durch. Da „das JohEv ... in einen kreativen Kommunikationsprozeß eingeordnet“ ist, möchte die vorliegende Arbeit „dessen realgeschichtliche Komponenten“ und „deren Auswirkung auf die den Text tragende Gemeinschaft“ untersuchen (5). Für Zangenberg können ein Verzicht auf weitreichende literarkritische Optionen, die Wahrnehmung von Text-„Fenstern“ „in die der Verschriftlichung vorausliegende Geschichte der Gemeinde“ (5) sowie die historisch-geographisch interessierte Lokalkoloritforschung eine erhellende Synthese eingehen.

Bestens präpariert für diese Aufgabenstellung hat sich *Zangenberg* schon durch die von ihm herausgegebene Quellensammlung antiker literarischer Zeugnisse über die Geschichte und Kultur der Samaritaner⁴⁰, einer heterodoxen jüdischen Gruppierung, die oft im Schatten der exegetischen Aufmerksamkeit steht (vgl. aber die Literaturhinweise in Anm. 3 u. 22). Die hier gewählte Themenstellung läßt sich in der übergreifenden Frage nach einer Geschichte des frühen Christentums in Samarien verorten, zu der mit diesen Studien ein wichtiger Baustein geliefert wird. Für das lukanische Material im LkEv und der Apg liegt neuerdings die Studie von *Martina Böhm* vor.⁴¹

Zangenberg setzt ein mit einem kundigen, von Kartenskizzen begleiteten Referat des Forschungsstandes zur „Archäologie und Landeskunde Samariens in hellenistisch-römischer Zeit“ (10-57), indem die Geographie (12: „Das samarische Bergland stellt den nördlichen Mittelabschnitt des in Süd-Nord-Richtung verlaufenden westpalästinensischen Gebirgszuges dar, ...“) und Grenzen, die Verkehrswege, die Dörfer und Städte Samariens (das in neutestamentlicher Zeit unbe-

³⁹ Vgl. *Zangenberg*, Christentum.

⁴⁰ Vgl. *Zangenberg*, ΣΑΜΑΡΕΙΑ.

⁴¹ Vgl. *Böhm*, Samarien.

deutende Sichem [= Tell Balata], Flavia Neapolis, Samaria-Sebaste) sowie der Garizim ausführlich berücksichtigt werden. In neutestamentlicher Zeiten lebten sowohl Samaritaner (= Angehörige der samaritanischen Religionsgemeinschaft), Juden und Heiden in dieser Region (vgl. 23.56).

Auf dem Hintergrund der „zentralen geographischen Lage der Region, der Existenz der Samaritaner als spezifisch kulturelle Komponente und der inhaltlichen Konkurrenzsituation zwischen Juden und Samaritanern“ (57) interpretiert Zangenberg die joh Textzeugnisse: Joh 3,22-30 zeige, daß es neben den Samaritanern auch Täufergruppen in Samarien gegeben hat: „Aenon nahe von Salem“ (Joh 3,23) identifiziert der Verfasser mit dem heutigen Salim etwa 5 km östlich von Sichem (63). Die in Joh 3 genannten Jünger Johannes des Täufers seien – so die steile These – ursprünglich unabhängig von Johannes dem Täufer, dessen Wirkstätte auch im JohEv mit „Bethanien jenseits des Jordan“ (1,28; vgl. 3,26; 10,40) angegeben werde, agierende Gruppen gewesen, die im JohEv theologisch vereinnahmt und zu Johannesjüngern „deklariert wurden“ (68). Insgesamt zielt die joh Komposition in 3,1-36 nicht auf antitäuferische Polemik, sondern auf die „Integration von Täuferanhängern in die joh Gemeinde“ (77).

In seiner Auslegung der Begegnung zwischen Jesus und der Samariterin und den Samaritern in Joh 4,1-43 betont der Autor die Unmöglichkeit, von Joh 4 direkt auf eine samaritanische Verortung des JohEv im geographischen und/oder theologiegeschichtlichen Sinn zu schließen (90.193f.222f). Dennoch ist das samaritanische Lokalkolorit bedeutend: Der Jakobsbrunnen bei Sychar (nicht Sichem, wie es eine weitverbreitete Tradition will) sei „im Umkreis des modernen Dorfes el-‘Askar“ (100) zu verorten (96-106). Inhaltlich geht es nach *Zangenberg* in Joh 4 um die Absicht des Evangelisten, der samaritanischen Christengruppe, für die die Samariterin stehe, bei den johanneischen Christen Akzeptanz zu verschaffen (118f). Der Gesprächsverlauf in Joh 4 spiegele die jüdisch-samaritanische Konkurrenz und Polemik wieder, die jedoch von Jesus überboten werde: Weder die „Väter“ Jakob und Abraham (vgl. 4,12.20; 8,30-59) noch die Kultorte Garizim oder Jerusalem bleiben die entscheidenden Orientierungsmaßstäbe, sondern das christologisch vermittelte Heil (*Zangenberg* spricht in diesem Zusammenhang vom „dritten Weg“, den das JohEv wähle; 148). Freilich zeigt 4,22, wie sehr der Evangelist die „einziartige heilsgeschichtliche Bedeutung des Judentums für die Existenz jeglicher christlicher Gemeindne“ (151) betont. Die Selbstoffenbarung Jesu als Messias in 4,25-26 deutet *Zangenberg* m. E. zu einseitig von dem erwarteten Propheten wie Mose als autoritativem endzeitlichen Lehrer her (Dtn 18,15-18; vgl. 155-165). Insgesamt deutet *Zangenberg* Joh 4 als „*ätiologische Legende zur Be-*

gründung der Existenz samaritischer Christen und paränetischen Appell zur Legitimation ihrer Aufnahme in den joh Gemeindeverband“ (173).

In dem Vorwurf an Jesus, ein Samaritaner zu sein (8,48) spiegele sich die jüdisch-samaritanische Konkurrenz um die rechtmäßige Patriarchensukzession. Aus der Sicht der joh Juden rücke Jesus auf die Seite der Samaritaner, wenn er in 8,30-59 die Abrahamskindschaft „der Juden“ problematisiere (vgl. 202).

Streitbar sind besonders folgende Erklärungen des Verfassers: Mt 10,5 sei hinsichtlich der Beurteilung der Samaritaner „eine Art sachliches Gegenstück zu Joh 4,1-43“ (190). Das Bekenntnis der Samariter in 4,42 „Dieser ist wahrhaft der Retter der Welt“ sei nicht im Blick auf die Heidenmission gesprochen (176-179); überhaupt „schweige“ das JohEv „von der Heidenmission“ (vgl. 178 Anm. 690; 210 Anm. 782). Auch Joh 10,16 interpretiert der Verfasser nicht als programmatische Aussagen über eine missionarische Zuwendung zu den Heiden, sondern bezieht sie auf „durch Verfolgungen zerstreute und eingeschüchterte Christen“ (212) Der Hinweis auf Efraim (= eṭ-ṭaiyibe) in Joh 11,54 sei nicht durch das Wissen um die Existenz einer dort lebenden christlichen Gemeinde, sondern durch die guten palästinensischen Ortskenntnisse des Evangelisten („Efraim als Zufluchtsort“ Jesu) zu erklären.

Insgesamt deutet der Verfasser das JohEv „innerisraelitisch“ (227) mit starkem „palästinensischen Erdgeruch“ (226) – eine Abfassung in Kleinasien komme daher nicht in Betracht; eine Datierung vor 70 n. Chr. sei „durchaus möglich“: Dem Evangelist gehe es wahrscheinlich darum, mehrere theologisch und soziologisch verwandte Gemeinden unter „ein gemeinsames konzeptionelles Dach“ (227) zu stellen. Ein literarischer Kontakt zum LkEv und den dortigen Angaben über Samarien lege sich nicht nahe. Mit diesen weitreichenden Thesen zum Schluß seiner Ausführungen verläßt *Zangenberg* m. E. unnötig schnell die von ihm selbst ausdrücklich betonte, beschränkte Reichweite der joh Samariertexte (bes. Joh 4), die sich „nicht als Schlüssel zur Erklärung der Theologie, Sprache, Soziologie etc des JohEv in seiner Gesamtheit“ (223) eignen.

Dem Autor bleibt zu bescheinigen, daß er in seiner gründlichen Studie die komplexe Frage nach der archäologischen, traditionsgeschichtlichen und redaktionellen Bedeutung der Samariertexte im JohEv auf einem ansprechend hohen Niveau diskutiert und weitergeführt hat.

(II) Stärker textorientiert arbeitet die Studie von *Stefan Schapdick*⁴²: In umfangreichen, sehr detaillierten und teils überaus eng gedruckten Ausführungen versucht

⁴² Vgl. *Schapdick*, Weg.

Schapdick eine Neuauslegung dieser großen johanneischen Begegnungsgeschichte zwischen Jesus und der Samariterin am Jakobsbrunnen. Inhaltlich geht es dem Verfasser um die Fragen: Wie entfaltet sich die Selbstoffenbarung Jesu in dieser umfangreichen Szene und welche theologische, insbesondere christologische Relevanz kommt ihr zu? Welche kontextuelle Bedeutung hat Joh 4? Läßt sich eine missionarische Dimension in Joh 4 erkennen? Welcher Sitz im Leben spiegelt sich dieser Erzählsequenz? Wie ‚funktioniert‘ diese Erzählung im „Spannungsfeld jüdisch-samaritanischer Heilsansprüche“ (12)? Worin liegt das Sinnangebot und der Wahrheitsanspruch von Joh 4 für die Gegenwart?

Methodisch arbeitet *Schapdick* mit der Prämisse, daß der vorliegende, kanonische Text in seiner Engestalt kohärent ist, so daß der synchronen Textauslegung der Primat einzuräumen ist (15f.19f). Wachstumsprozesse lassen sich im JohEv nicht antagonistisch, sondern als weiterführende relecture interpretieren (vgl. 20-23f.420; die ganz zum Schluß S. 421-437 vorgenommene literarkritische Ausgrenzung von 4,2ab.9e.37a-38d steht in Spannung zu diesem methodischen Ansatz). In Joh 4 sieht er das Ganze der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht (34f.318-344). Dies schließt nicht aus, daß das JohEv einen sich progressiv entwickelnden, auf das Kreuz zulaufenden Konflikt um die gläubige bzw. ungläubige Antwort auf die Sendung Jesu beschreibt (vgl. 34; *Schapdick* betont die joh Kreuzestheologie durchgehend; vgl. 270-272 zu 4,34; ob die 6. Stunde in 4,6 und 19,28.30 wirklich aufeinander zu beziehen sind [so 116f], ist freilich nicht so sicher).

Nach dem Prolog (1,1-18) und der narrativen Einleitung bzw. Themenangabe (1,19-51) sieht der Verfasser in 2,1-4,54 den *Weg in den Offenbarungskonflikt* beschritten, der in 5,1-10,39 dann im einzelnen ausgeführt wird (49f). Der größten Teil seiner Ausführungen ist der minutiösen und vielfach ergiebigen Einzelanalyse der Verse und Versteile in Kap. 4 gewidmet (vgl. 96-315). Die Beobachtungen und Ergebnisse dieses Teiles werden dann im Blick auf die Personen und Themen sowie die kontextuelle Verankerung von Joh 4 im Gesamt des JohEv (wiederholt und) ausgewertet. Die erste Station seiner Auslegung ist die Verhältnisbestimmung zwischen Johannes und Jesus in Joh 4,1-3 (vgl. 1,6-8.15.19-34.35f; 3,22-20), durch die erkennbar wird, wie der Evangelist geschickt den „ursprünglichen Antagonismus zwischen Johannes und den offiziellen Repräsentanten (...) in den Antagonismus zwischen diesen und Jesus“ überführt (104). Der in 4,4 genannte Sychar, der sonst in Samarien nicht bekannt ist, wird mit dem aus dem AT bekannten Sichem (*Tell Balata*; so J. Zangenberg) oder mit dem heutigen arabischen Dorf *Askar* (so *Schapdick*) identifiziert. Joh 4,5 führt den für den weiteren Verlauf des Gesprächs bedeutenden Bezug zu von den Samaritern anerkannten Glaubensvätern (hier:

Jakob) aus den Erzelterngeschichten ein. Eine joh Anspielung in 4,6-7 auf biblische Brautwerbungsgeschichten, die an einem Brunnen lokalisiert werden, lehnt *Schapdick* m. E. zu Unrecht ab (118), da er die metaphorische Intention nicht erkennt (vgl. aber 2,1-12; 3,29). Mit der kritischen Rückfrage der Samariterin in 4,9 wird die samaritische Religionsgemeinschaft und damit der samaritanisch-jüdische Konflikt aufgegriffen und erstmals thematisiert. Zugleich ist die Identifizierung Jesu als Jude in 4,9 die erste von vier Identifikationen, die im weiteren Gesprächsverlauf steigernd genannt werden (vgl. „größer als unser Vater Jakob“ in 4,12; „Prophet“ in 4,19; „Messias“ in 4,25.26.29). In Joh 4,10 wird die „Gabe Gottes“ (= „lebendiges Wasser“ als umfassender Heilbegriff schlechthin im JohEv), die Jesus der Frau anbietet, inhaltlich zu Recht als Selbstgabe Jesu bestimmt (Geber und Gabe sind identisch; 136-139 u.ö.). Freilich versteht die Samariterin diesen Überstieg Jesu nicht (4,11), sondern vergleicht Jesus mit „unserem Vater Jakob“ (4,12). Das dieser Vergleich aus ihrer Sicht von vorneherein für Jakob entschieden ist (so *Schapdick* 148), ist m. E. nicht der Fall. Nach der Zusage Jesu in 4,14 (vgl. 7,37-38) können alle Glaubenden (vgl. die betonte Formulierung „jeder, der ...“) „selbst zur Gabe werden, in welcher der von Gott gegeben Geber der Liebe und des Lebens Gottes unmittelbar anwesend ist“ (vgl. 160). In dem Gesprächsteil über die Männer der Samariterin in 4,16-19 möchte S. einen „kompletten Themenwechsel“ (169) erkennen. Eine übertragene Bedeutung der fünf Männer (die 5 Bücher des Mose [so *Origenes*]; die 5 Götter, die die nach der Zerstörung des Nordreichs Israels von den dort von den Assyern angesiedelten 5 Völkerschaften verehrt wurden; vgl. 2 Kön 17,24-41) lehnt *Schapdick* ab (vgl. 173-182). Nicht die ungewöhnliche Lebensgeschichte der Frau, sondern das ungewöhnliche, prophetische Wissen Jesu stehe im Vordergrund (182). Dieses Wissen Jesu provoziert die Erkenntnis der Samariterin, daß Jesus „ein Prophet“ (4,19) ist, womit die „spezielle Beziehung“ Jesu zu Gott (193) ausgesagt werden solle. In den Versen 20-24 geht es dann um den ‚Ort‘ der wahren Anbetung Gottes: Hier führt Jesus im Gespräch von den Orten Garizim und Jerusalem, wo die samaritanischen „Väter“ bzw. die Juden Gott anbeten und kultisch verehren, zu dem heilsgeschichtlich neuen ‚Ort‘ der wahren Gottesanbetung, der an die Person Jesu Christi, der in persona der neue Tempel der Gottesgegenwart ist (vgl. 2,13-22), gebunden ist (206). 4,22 („denn das Heil kommt von den Juden“) deutet *Schapdick* antisamaritanisch im Sinne eines heilsgeschichtlichen Vorrangs der Juden als dem erwählten Gottesvolk (211; vgl. 338-340). Freilich tritt durch die Fleischwerdung des Logos eine neue Selbstbindung Gottes an den einen Menschen, den Juden Jesus, ein, die zu einer Neubestimmung des Ortes Gottes in der Welt führt. Indem die Samariter zum Glauben an Jesus Christus finden, werden paradoxerweise gera-

de die, die Gott nicht kennen (vgl. 4,22ab), zu Wissenden (4,42: „wir wissen“; vgl. 213). Und umgekehrt: Die „Juden“, die Gott kennen (4,22cd), werden zu solchen, die Gottes Offenbarung in Jesus Christus zurückweisen (vgl. auch 359-368). Eben dieser jüdisch-judenchristliche Konflikt, der nach Ansicht von *Schapdick* in Joh 4 vorbereitet wird, wird in Joh 5-10 entfaltet. Insgesamt könne deshalb nicht von einem wirklichen Interesse des JohEv an den Samaritern die Rede sein, die nur als Folie für den judenchristlich-jüdischen Konflikt als Sitz im Leben des JohEv gebraucht werden (441-457.475). Inhaltlich zielt Joh 4 darauf ab, christliche Identität als jüdische Identität, „und zwar als *einzig wahre jüdische Identität*“ (476) zu bestimmen. Auch missionstheologische Absichten seien in Joh 4 nicht angesprochen (passim).

Nach dem Wort Jesu in 4,23 gilt: Wahre Anbetung post mortem et resurrectionem Jesu Christi geschieht „im Geist“ (= Gott in seinem Wirken; 218; vgl. 4,24a) und „in der Wahrheit“ (= die Manifestation der göttlichen Wirklichkeit“ in Jesus Christus, 221). Eine grundsätzliche Kultkritik, die für 4,23 öfters angenommen wird, liegt im JohEv gerade nicht vor (vgl. 225f). Die paradoxe Aussage „Es kommt die Stunde und jetzt ist sie da“ (4,23; vgl. 5,25) ist kreuzestheologisch zu verstehen und bindet Gegenwart und Zukunft des Heils ineinander (223-224; vgl. 335-344). Literarkritische Optionen werden bei *Schapdick* zu Recht gar nicht erst diskutiert. Inhaltlich liegt bei der österlichen Gabe des Geistes die gleiche Aussage vor wie in dem „lebendigen Wasser“, das Jesus als „Gabe Gottes“ zu geben verheißt (4,10; vgl. 229).

Mit den VV 25-26 kommt der erste große Gesprächsgang zum Abschluß: Die Frau erinnert ihre samaritanische Messiaserwartung und Jesus offenbart sich ihr als der Erwartete in dem ersten joh „Ich-bin“-Wort, das die samaritanische Messiaserwartung übersteige (244) und die Summe der gesamten Selbstoffenbarung Jesu im Gespräch beinhalte. Für die Worte der Samariterin an ihre samaritanischen Mitbewohner in Sychar in 4,29 diskutiert *Schapdick* die Möglichkeit, 4,29cd („der mir alles gesagt hat, was ich getan habe“) auf die Messiaserwartung in 4,25ef („Wenn jener kommt, wird er uns alles verkünden“) zu beziehen. Er kommt zu einem negativen Ergebnis, weil er m.E. zu Unrecht die Frage in 4,29e („ob dieser nicht vielleicht der Messias ist?“) im Sinne der Samariterin negativ beantwortet sieht. Die Frau lege trotz der Selbstoffenbarung Jesu vor ihr kein vollgültiges Bekenntnis ab (vgl. 254-260).

Schapdick weist im folgenden treffend auf, daß das eingeschobene Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern in 4,31-38 eine analoge Struktur hat, wie das vorangehende Gespräch zwischen Jesus und der Samariterin: In beiden Fällen geht es um ein Nichtverstehen der übertragenen Verwendung von Wasser als „lebendi-

gem Wasser“ und von Nahrung als „Speise“ (βρωσις); vgl. 263f; vgl die Wiederaufnahme dieses Stichwortes in 6,27 und in der ganzen Brotrede). Mithin werden die Jünger wie die Samariterin ihres Nichtverstehens Jesu überführt. Warum ihr Glaube dennoch bei *Schapdick* positiver eingeschätzt wird, als der der Samariterin (vgl. 368-375), ist nicht einleuchtend.

Die Erntemetaphorik in 4,35-38 legt der Verfasser nicht missionstheologisch, sondern im Blick auf das Endgericht aus, das sich freilich jetzt in der Gegenwart durch die Sendung Jesu vollzieht. M. E. wird das Ausspielen beider Deutungsebenen als sich ausschließende Alternativen dem joh Text nicht gerecht. Auch die Interpretation von 4,38 auf den Vater (als dem Säenden) und den Sohn (als dem Erntenden) ist in der vom Verfasser vertretenen Ausschließlichkeit nicht überzeugend (291f).

In den die Perikope abschließenden Begegnungen zwischen der Samariterin und ihren Mitbewohnern einerseits und zwischen Jesus und den Samaritern andererseits (4,39-42) deutet *Schapdick* das Zeugnis der Samariterin als unzureichend, ja als negativ (300f; ebenso wertet S. Nikodemus m.E. zu Unrecht wie die Samariterin als Jesus Verkennenden; vgl. 352-356). Das Zeugnis der Samariterin lege zwar eine gewisse „Glaubensbasis“, für den Glauben der Samariter aber sei nicht das Zeugnis der Frau, sondern die Begegnung mit Jesus selbst ausschlaggebend, da allein sein „Wort“ nach 4,41 glaubensbegründend sei und die bisherige Glaubensbasis substituieren (vgl. 300-312). Diese Interpretation, die durch die Begegnung mit Jesus das Zeugnis der Samariterin für „letztlich bedeutungslos“ (307) erklärt, erkennt jedoch die gesamte didaktisch-mystagogische Gesprächskomposition in Joh 4: Die Samariterin wird über Mißverständnisse hinweg schrittweise zum Glauben an Jesus geführt, der sich ihr unmittelbar offenbart: Als Glaubende führt sie – wie zuvor Johannes der Täufer und die erstberufenen Jünger – andere zur unmittelbaren Begegnung mit Jesus selbst. Diese Vermittlung zur Unmittelbarkeit (vgl. 1,35-37.41-42.45-46) darf nicht disqualifiziert werden. Im Gegenteil: Sie ist der höchstmögliche Freundschaftsdienst, den eine glaubende Person für Jesus im JohEv vollziehen kann (vgl. 3,29-30). Wenn *Schapdick* zudem das „Sehen“ der Samariterin in 4,19 gegen das „Hören“ der Samariter in 4,42 ausspielt (309f), widerspricht dies dem joh Gesamttextzeugnis der visuellen Wahrnehmung der Herrlichkeitsoffenbarung Gottes in Jesus Christus vollends. Der Verfasser versteht die Samariterin nicht als positives Glaubensvorbild, weil sie im gesamten Gespräch ausweislich ihrer Mißverständnisse und ihres vermeindlich unvollständigen Bekenntnisses zu Jesus gegenüber den Samaritern nicht zum umfassenden Glaubensbekenntnis findet (vgl. 345-356). Damit erkennt er jedoch die Intention der joh Mißverständnisse und damit auch die in der Tat anspruchsvolle Leserlenkung

in Joh 4, die darauf abzielt, die Leser/-innen durch die Mißverständnisse der Samariterin hindurch zu einem vertieften Glaubensverständnis zu führen, das dann freilich zu dem Credo führen soll, das die Samariter im letzten Vers der Gesamtkomposition formulieren: „Dieser ist wahrhaftig der Retter der Welt“ (4,42e).

Dieser anregenden Studie zu Joh 4 kommt auch dann ein wichtiger Platz innerhalb der neueren Johannesforschung zu, wenn manche Einzelurteile und auch die Hauptthesen in der kritischen Diskussion angefragt werden müssen.

5.2. Die Sabbatheilungen Jesu (Joh 5 und 9)

M. Asiedu-Pepurah⁴³ legt in seiner Dissertation einen neuen Interpretationsvorschlag für die beiden joh Sabbatkonfliktszenen in 5,1-47 und 9,1-10,21⁴⁴ vor: Er deutet sie in Abgrenzung von einem regulären Gerichtsverfahren als „two party juridical controversies“ (9). Demnach gehe es nicht um einen formalen juristischen Prozeß mit drei Parteien (den Anklägern, den Angeklagten und einem Richter), sondern um ein vorgerichtliches Verfahren, das gleichwohl ebenfalls einem festgelegten *procedere* unterliegt. Ziel dieser justiziablen Kontroverse zwischen zwei opponierenden Parteien ist der Versuch, „to convince the other party of the truthfulness of their position or claims in order to bring about a peaceful resolution of the conflict and effect reconciliation“ (233). Gattungsgeschichtlich verweist der Verfasser auf die prophetischen *Gerichtsreden* – so die auf H. Gunkel zurückgehende Gattungsbezeichnung – in Jes 1,2-4.10-17.18-20; Jer 2,2-37; Mi 6,1-16; Hos 2,4-25, in denen die Propheten polemische bzw. anklagende Worte an Israel richten, „to make Israel recognize her infidelities, and to convince her to turn to God by living according to the stipulations of the covenant“ (235; vgl. 13-24). Hierbei handele es sich – gegen Gunkel – gerade nicht um reguläre Gerichtsverfahren, sondern um ein zweiseitiges Verfahren mit drei Strukturelementen: *Anklage*, *Verteidigung*, *Schlußfolgerung aus der Kontroverse* (16). Weitere Komponenten solcher Gerichtsreden (vgl. 19-24) können die Anrufung von Zeugen, Gerichtsgleichnisse und intervenierenden Verteidigungen von dritter Seite sein (vgl. JHWH in 1 Sam 25,39; Spr 22,23; 23,11; Jer 50,34; 51,36). Dabei liege die Sinnspitze der prophetischen Gerichtsreden im AT wie in den joh Sabbatkontroversen nicht in antijüdischer Polemik und Ausgrenzung, sondern im Gegenteil in dem Versuch, den Opponenten aufgrund der Argumente und Zeugnisse zur Umkehr, Einsicht und Zustimmung zur eigenen Position zu führen.

⁴³ Vgl. Asiedu-Pepurah, *Conflicts*.

⁴⁴ Zu Joh 9 vgl. auch: Labahn, *Weg*.

Weil die Sabbatkontrovers in Joh 5 und ihre zugespitzte Entfaltung in Joh 9 jedoch nicht zu einem versöhnlichen Ergebnis führten, wird dann im JohEv ein reguläres Gerichtsverfahren, in dem eine unabhängige, dritte Instanz ein Urteil fällt, notwendig (vgl. 115f.234; vgl. 18,28-19,16). *Asiedu-Peprah* schließt deshalb auch die für Joh 5; 9 (und 18-19) sonst oftmals angeführten ironischen Rollenwechsel zwischen Anklägern und Angeklagten aus (vgl. 23.38.234; gleichwohl gesteht er solche Rollenwechsel für die atl. Gerichtsreden durchaus zu; 18). Adressat der joh Konfliktgeschichten und damit des JohEv insgesamt seien in der Konsequenz dieser Auslegung die nichtchristusgläubigen Juden, die sich von der Rechtmäßigkeit der Praxis und Position Jesu und damit auch seines christologischen Anspruchs überzeugen lassen sollen (vgl. 236.242-244).

Die exegetische Hauptthese dieser Studie hält einer kritischen Prüfung kaum stand: Zwar ist die Unterscheidung zwischen zwei bzw. drei Parteien in Joh 5 und 9 einerseits und Joh 18-19 andererseits formal richtig, inhaltlich steht aber jeweils der gleiche christologische Offenbarungsanspruch zur Debatte, der von Seiten „der Juden“ durchaus in Personalunion als Ankläger *und* Richter (und Exekutive?) negativ beschieden wird (vgl. 5,16.18; 7,1.19.25.30; 8,37.40; 11,47-53). 11,53 spricht von einem expliziten Beschluß des Hohenrates, Jesus zu töten! Die joh Erzählführung in den Streitreden Joh 5 und 9 wie im JohEv insgesamt, die ein polemisches, disqualifizierendes Bild der Gegner Jesu entwirft, macht es wenig wahrscheinlich, daß sich nichtchristusgläubige Juden, die dem Christusglauben der joh Christen dezidiert entgegentreten, als Adressaten des JohEv in den solchermaßen gezeichneten Kontroversen angesprochen erkennen. Lassen sich die harten Worte Jesu an die Pharisäer in 9,39-41 wirklich plausibel als Versuch Jesu bzw. des Evangelisten verstehen, eben diese Opponenten zur Einsicht und Umkehr zu führen - in Form einer „rhetoric of persuasion“ (154), die in 10,1-18 nahtlos fortgesetzt werde (vgl.151-157)?

Die wahren Adressaten der beiden Heilungs- und Begegnungssequenzen in Joh 5 und 9 werden doch eher in denen zum Zeugnis gerufenen und befähigten Geheilten erkennbar, die gerade in der Kontroverse mit den ihren Glauben ablehnenden „Juden“ zu einem mündigen Glauben gerufen sind.

5.3. Joh 11,47-53 – eine leicht zu übersehene Schlüsselperikope

Die Dissertation von *Camillus Umoh*⁴⁵ greift eine leicht vernachlässigte und schnell übersehbare Perikope des JohEv auf⁴⁶: den Beschluß des Hohenrates, Jesus

⁴⁵ Vgl. *Umoh*, Plot.

⁴⁶ Vgl. aber: *Nicklas*, Prophetie.

umzubringen nach Joh 11,47-53. Anders als in den synoptischen Evangelien, die ein Synhedralverfahren unmittelbar vor dem Pilatusprozeß kennen, erzählt das JohEv einen förmlichen Todesbeschluß seitens des Hohen Rates im unmittelbaren Anschluß und Zusammenhang der Auferweckung des Lazarus (11,1-44.45-46). Durch diese Vorverlagerung und in ihrer konkreten Gestalt kann der Evangelist sein eigenes Verständnis der Verurteilung Jesu zum Tode herausarbeiten. Eben dies ist das vielversprechende Thema der anregenden Untersuchung von *Umoh*, die synchron arbeitet und zugleich auch die historische Rückfrage, literarkritische Überlegungen und den synoptischen Vergleich berücksichtigt. Wichtige Inspirationen für seine Thematik kann *Umoh* einem Aufsatz von *Johannes Beutler* entnehmen.⁴⁷ Die exegetischen Durchführungen wenden sich der Forschungsgeschichte zum gesamten Kapitel 11 zu (die Studie von *Jakob Kremer*⁴⁸ dürfte hier freilich nicht fehlen), untersuchen 11,47-53 philologisch, semantisch und narrativ (vgl. nur die wichtige, in Übersetzungen oft übersehene Beobachtung der Rahmung von VV 47-53 durch συνάγειν), führen synoptische Vergleiche durch und reflektieren die Bedeutung des Zeichenwirkens Jesu im JohEv für die Verurteilung Jesu.

Unvermeidlich nimmt *Umoh* im Verlauf seiner Arbeit auch zur Frage nach „den Juden“ im JohEv Stellung und nähert sich dieser sensiblen Frage aus einer neuen Perspektive: Hermeneutisch vorsichtig und umsichtig sucht *Umoh* einen vermittelnden Weg zwischen den beiden Positionen, die das Thema „die Juden“ im JohEv ausschließlich innergemeindlich verorten oder ausschließlich einen externen Konflikt zwischen der joh Gemeinde und Synagogengemeinden als Ursache für die joh Polemik erkennen wollen (vgl. xv-xvi). Angesichts der joh Darstellung der Gründe für die Verurteilung Jesu zum Tode (vgl. 11,47f) hebt *Umoh* auf die Kooperation jüdischer Autoritäten und der Repräsentanten der römischen Imperiums ab. Entgegen der verbreiteten Ansicht, in den vier Evangelien lasse sich ein sukzessive Entlastung der Römer und Belastung „der Juden“ aufweisen, betont der Verfasser für das JohEv die Gemeinsamkeit beider Parteien, die hinsichtlich der Kriterien ihrer konkreten Machtausübung übereinstimmen: Machtmißbrauch um des Machterhaltes willen, taktisches Kalkül, Rücksichtslosigkeit gegenüber den Angeklagten bzw. dem Volk (vgl. xvii; 95.197.200-210.213-220 u.ö.). Joh 11,47-53 betone „the cooperation between the imperial authority and the Jewish local leaders“; letztlich agierten die jüdischen Autoritäten „as the local agents of the

⁴⁷ Vgl. *Beutler*, Ways.

⁴⁸ Vgl. *Kremer*, Lazarus.

Roman imperial authority“ (xvii). Jesus werde aufgrund dieser Konstellation zu einem Justizopfer, dem Recht und Gerechtigkeit vorenthalten wird (vgl. 54.135-137f). Aufgrund der erzählerischen Linienführung des Evangelisten offenbart dieses machtpolitisch und vom Eigennutz verblendete Vorgehen von jüdischer Autorität und übermächtiger römischer Gewalt ohne es zu wollen positiv das joh Modell von „leadership“, wie es johanneisch von Jesus selbst bis in die letzte Konsequenz vorgelebt werde: Führungsverantwortung durch liebenden Dienst und Selbsteinsatz bis zur Selbsthingabe (xviii; 226-262 u.ö.). Überzeugend arbeitet *Umoh* heraus, wie Jesus, obwohl er persönlich in der Szene 11,47-53 nicht anwesend ist, als Kontrastmodell zum Hohenpriester Kajaphas profiliert wird (vgl. 55f). Die Hirtenrede 10,1-18 und die Fußwaschung in 13,1-20 lassen sich als nachdrückliche Veranschaulichungen der lebensrettenden Hirtensorge und des Freundesdienstes Jesu lesen (vgl. auch seine Deutung von 21,15ff). In 11,50-52 erkennt *Umoh* einen „process of redefinition and interpretation of traditon“: Jesus erfülle nicht nur die Schriften, er bringe sie auch zur Vollendung (113) – eine These, die doch recht ungeschützt formuliert ist.

Abschließend bezieht *Umoh* das Ergebnis seiner joh Studien auf die politisch-soziale und innerkirchliche Situation afrikanischer Staaten in der Gegenwart an (269-288): Staat und Kirche stellt das JohEv die Alternative vor Augen: Machtmißbrauch um der Macht und des Eigenwohls willen oder Führungsverantwortung in der Nachfolge Jesu, die dem Wohl der Menschen bis zum Einsatz des eigenen Lebens dient.

6. Thematische Abhandlungen

6.1. Christologie und Eschatologie

Die Christologie⁴⁹ und die Eschatologie des vierten Evangelisten bzw. des corpus johanneum haben in der Johannesforschung seit jeher einen herausragenden Platz.

Eine betont programmatische Studie zur joh Christologie und Eschatologie hat *Hans-Christian. Kammler*⁵⁰ vorgelegt. Neben der anspruchsvollen Themenstellung gewinnt diese Monographie zusätzliche Brisanz dadurch, daß sie eine dezidierte Gegenposition zu dem opus magnum von *J. Frey* zur joh Eschatologie⁵¹ vertritt:

⁴⁹ Vgl. hierzu: *McGrath*, Christology; *Labahn*, Heiland; *de Jonge*, Christology; *Painter*, Point.

⁵⁰ Vgl. *Kammler*, Christologie.

⁵¹ Vgl. *Frey*, Eschatologie I-III; vgl. hierzu: *Scholtissek*, In ihm sein, 210-274.

Hatte *Frey* in einem forschungsgeschichtlich und exegetisch überzeugenden Weise aufgezeigt, daß die weit verbreitete Entgegensetzung von präsentischer und futurischer Eschatologie im JohEv aus den Textzeugnissen des JohEv selbst nicht nachweisbar ist, so erneuert *Kammler* die Diastase von präsentischer und futurischer Eschatologie, die er freilich nicht konventionell literarkritisch löst (literarkritischen Optionen steht er im Konsens mit der neueren Johannesforschung ablehnend gegenüber; 4f). Nach seiner Meinung lassen sich die weithin als futurisch-eschatologisch eingeschätzten Passagen tatsächlich präsentisch-eschatologisch deuten! Für seine exegetische These wählt *Kammler* geschickt einen joh Schlüsseltext aus Joh 5,17-30, einen wichtigen Abschnitt der eschatologischen Offenbarungsrede Jesu im Anschluß an die Heilung des Gelähmten in Joh 5. Dieser joh Passus wird im Blick auf seine christologischen und eschatologischen Aussagen minutiös und mit hoher exegetischer Konzentration Vers für Vers analysiert und interpretiert. Hier erweist der Verfasser seine reife exegetische Kunstfertigkeit. Als theologischer Gewährsmann der Johannesauslegung *Kammlers* fungiert *J. A. Bengel* (*Gnomon Novi testamenti*. Editio octava stereotypa ed. P. Steudel, Stuttgart 1891), mit dessen Theologie *Kammler* das JohEv in direkter Übereinstimmung sieht (vgl. 15.24.33.36. u.v.ö.)

Als leitende Aussagen in 5,17-30 erhebt *Kammler* die wesenhafte Einheit zwischen Vater und Sohn und damit die Gottheit Jesu. Zwischen dem Vater und dem Sohn besteht eine Willens-, Handlungs- und Offenbarungseinheit, die notwendig in einer metaphysischen Wesenseinheit begründet ist (vgl. 25.28.32-34.80.103.175-182 u.v.ö.) – eine Wesenseinheit, die freilich auch eine (richtig zu verstehende) Asymmetrie einschließe (175f.181.183). Mit dieser hohen joh Christologie, die ausdrücklich nicht als Subordination des Sohnes unter den Vater zu verstehen sei (u.a. gegen *M. Theobald*), wird der Konflikt mit dem jüdischen Einwand der Blasphemie (5,18) erkennbar und zugleich durch den Evangelisten beantwortet (vgl. 103f.232). Nach *Kammler* gilt: „Die Absolutheit der *Person* des Offenbarers begründet mithin die Absolutheit und Exklusivität der in Jesus Christus geschehenen *Offenbarung*“ (113). Im Sinne des JohEv deutet *Kammler* die Sendungsaussagen zutreffend im Horizont der Sohnesaussagen und nicht umgekehrt (vgl. die Ausführungen zu 5,23 S. 115-122). Grundlegend gilt, daß die joh Christologie das Fundament für die joh Eschatologie und Soteriologie bildet (172f.175).

Kammler deutet das „Richten“ (κρίνω) bzw. das „Gericht“ (κρίσις) des Sohnes nach 5,22.27.30 nicht als „ein allen Menschen widerfahrendes und über Leben und Tod entscheidendes Gerichtsverfahren“, sondern als ein „ausschließlich die Nicht-Glaubende treffendes und ihr Sein im Tode verewigendes Straf- und Verdammungsgericht“ (64). Mit diesem Urteil verbindet sich bei *Kammler* die äußerst

problematische These von einer strengen Prädestination der Menschen im JohEv, die jede Willensfreiheit ausschließt, die auch den universalen Heilswillen Gottes bestreitet und stattdessen einen partikularen Heilswillen Gottes postuliert (vgl. 65-68,133-139). Der dazu vorgetragenen Auslegung von Joh 3,16 und dem JohEv insgesamt, nach der sich der joh Jesus „ausschließlich den zum Heil Prädestinierten gegenüber als ‚das Licht der Welt‘ erweisen will“ (67) wird hier nachdrücklich widersprochen.

Die eschatologischen Aussagen in 5,24-25 deutet der Verfasser streng präsentisch eschatologisch: Demnach ereigne sich „die eschatologische Totenauf-erweckung bereits *gegenwärtig* in letzter Endgültigkeit“ (123). Den für diese These zentralen Vers 5,25 „Es kommt die Stunde und sie ist jetzt da“ (= 4,23) deutet *Kammler* nicht im Sinne zweier unterschiedlicher, spannungsvoll aufeinander bezogener Zeitstadien (Zukunft: „es kommt die Stunde“; Gegenwart: „und sie ist jetzt da“), sondern als Steigerung einer Gegenwartsaussage. Weil aus der Perspektive des irdischen Jesus, der dieses Wort spricht, die „geistliche Totenauf-erweckung“ erst nachösterlich durch das Wirken des Erhöhten Wirklichkeit werde, stehe im ersten Versglied die futurische Aussage; weil das JohEv jedoch aus der nach-österlichen Perspektive geschrieben sei und mithin für die Gemeinde „der Vollzug der der eschatologischen Totenauf-erweckung“ bereits Gegenwart sei, stehe im zweiten Versglied die präsentische Aussage (160). Auch die Verse 5,28-29 interpretiert *Kammler* in der Konsequenz seines Ansatzes, aber gegen den mainstream der Forschung nicht futurisch-, sondern präsentisch-eschatologisch. Demnach sprächen die Verse 5,28-29 metaphorisch von den „geistlich Toten“ (212). Seines Erachtens lasse eine streng präsentische Eschatologie keinen Raum „für die Erwartung einer zukünftigen leiblichen Auferstehung“ (203; vgl. seine Auslegung von Joh 11,21-26). Letztlich ist dieses Postulat nur um den Preis einer völligen Irrelevanz der zukünftig-leiblichen Auferstehung gegenüber der gegenwärtig-geistlichen Auferweckung zu haben (vgl. 203-205). Während *Kammler* die *Bultmannsche* Johannesauslegung sonst weithin zurückweist, wird in diesem Zusammenhang eine alte, m. E. unzutreffende Position *Bultmanns* wieder aufgenommen, nachder der Evangelist futurisch-eschatologische Sprachformen und Vorstellungsinhalte einer radikalen präsentisch-eschatologischen Neuinterpretation unterwerfe (vgl. 222-224).

Daß „der Glaube einzig durch die *worthafte* Selbsterschließung Jesu gewirkt wird“ (129) ist zwar eine gut reformatorische Annahme, im JohEv dürfen die Verben der Wahrnehmung, besonders des „Sehens“ jedoch nicht ausgeblendet werden. Bei aller beeindruckenden Konsistenz der von *Kammler* vorgetragenen Auslegung bleiben Reserven bestehen. Der Verfasser trägt seine Urteile mit (zu) hohem

Selbstbewußtsein und entsprechender rigoroser Abwertung der zurückgewiesenen Positionen vor. Die häufigen Wendungen „in gar keiner Weise gedeckte Prämisse“, „als verfehlt zurückzuweisen“, „geht jedoch ganz unzweideutig und unmißverständlich hervor“ (65 und sehr viel öfter) wecken den Verdacht, daß der Verfasser von seiner eigenen Position so überzeugt selbst nicht sein kann. Auch in der Sache ergibt ein erheblichen Bedarf an Rückfragen, die weniger im Bereich der Christologie, als der postulierten Prädestinationslehre und der Eschatologie das Zentrum der Auslegung *Kammlers* treffen.

6.2. Christologie und Identität

Die Münchener Dissertation von Christian Cebulj⁵² greift mit den prädikativen „Ich-bin“-Worten ein vielbeachtetes Proprium der joh Jesus-Reden auf. Während absolutes „Ich-bin“ auch bei den Synoptikern begegnet (vgl. Mk 6,50 parr Mt 14,22-33; Joh 6,16-21; vgl. Mk 13,6 parr Mt 24,5; Lk 21,8), finden sich prädikative „Ich-bin“-Worte nur im JohEv.⁵³ Das Erkenntnisinteresse dieser Studie liegt weniger in der christologischen Erschließung dieser autoritativen Selbstvorstellung Jesu im Zusammenhang der joh Christologie und Theo-logie, sondern in der „*Identitätsbildung* des johanneischen Kreises“. Dem Verfasser geht es somit nicht um die religionsgeschichtliche Herleitung, sondern um die literatursoziologische Frage nach der Funktion der „Ich-bin“-Worte für den joh Kreis (vgl. 56). „Die ἐγώ-εἰμι-Worte Jesu im JE werden als literarische Selbstaussage des joh Kreises aufgefaßt, der darin nicht nur Anspruch und Sendung Jesu beschreibt, sondern auch über seine eigene Identität Auskunft gibt“ (16). Die joh „Identität im Umbruch“ ruhe auf zwei Säulen: Durch den als Synagogenausschluß wahrgenommen Bruch mit dem pharisäischen Judentum werde die joh Identität *abgrenzend-negativ*, durch die joh „Ich-bin“-Worte *integrierend-positiv* definiert (vgl. 17). Dabei sei die Entwicklung der mit den „Ich-bin“-Worten angezeigten hohen Christologie des JohEv „als Gegenreaktion zur Trennung von der Synagoge“ (78) bzw. „als literarischer Reflex einer konkreten, existenzbedrohenden Erfahrung des joh Kreises“ zu verstehen, die „zur *Widerherstellung der Gruppenidentität*“ (83) gebraucht werde. Aus der soziologischen Theoriebildung greift Cebulj das Modell der *Stigmatisierung* bzw. *Selbststigmatisierung* (nach E. Goffmann; H. Becker) auf, um die Trennungsprozesse und die Neukonstitution sozialer und religiöser Identität genauer beschreiben und nachvollziehen zu können. Genauerhin lasse sich die joh Christologie, die sich in

⁵² Vgl. Cebulj, Studien.

⁵³ Zur theologischen Interpretation der joh „Ich-bin“-Worte Jesu vgl. Hübner, APXHI.

den „Ich-bin“-Worten widerspiegelt, als Stigma-Management bestimmen (vgl. 17f.81-94).

Im einzelnen bespricht *Cebulj* forschungsgeschichtliche Positionen zur Deutung der joh „Ich-bin“-Worte: (ἐγώ-εἰμι als soteriologischer Redetypus, in den Isis-aretalogien, als gnostische Geheimformel, als antimandäische Formel, im gnostischen Erlösermythos; *biblische Herleitungsversuche*: aus der Selbstoffenbarung Jahwes in Ex 3,14 bzw. der Selbstproklamation Jahwes in Jes 41-51, ἐγώ-εἰμι als messianische Präsenzformel, als weisheitlicher Sprachstil, als Botenspruchformel). Inhaltlich schließt er sich für die Auslegung der joh „Ich-bin“-Worte der Position *H. Zimmermanns*⁵⁴ an: „Damit trägt und prägt das *Ich* Jesu als Selbstoffenbarungs-Formel ebenso das ganze JE wie das *Ich* des Einen Gottes Israels das Alte Testament durchzieht“ (127; vgl. 38-42).

Hinsichtlich der Traditionsgeschichte der joh Jesusüberlieferung und ihrer Rekonstruktion bevorzugt *Cebulj* einen Mittelweg zwischen den Positionen von *R. E. Brown*, der immerhin ein 5-stufiges Entwicklungsmodell vertritt („synthetische“ Entwicklung), und derjenigen von *G. Richter*, der mit starken antithetischen Positionen rechnet (vgl. 58-66). Da von einer „joh Schule“ im institutionellen Sinn nicht die Rede sein könne, bevorzugt es der Verfasser, vom „joh Kreis“ zu sprechen (vgl. 67-77)⁵⁵. Die joh ἀποσυναγώγος-Stellen (Joh 9,22; 12,42; 16,2) deutet der Verfasser als Rückprojektion des langanhaltenden Trennungsprozesses des joh Kreises von der Synagoge in die Zeit des irdischen Wirkens Jesu (vgl. 95-114).

Im Vorlauf zu der exegetischen Deutung der 12 prädikativen „Ich-bin“-Worte“ im JohEv unterscheidet der Verfasser diese von den absoluten (vgl. 8,58) und den anaphorischen „Ich-bin“-Worten (vgl. 4,26; 6,20; 8,24.28; 13,19; 18,5.6.8). Die Textanalysen zu den prädikativen „Ich-bin“-Worten (6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5)⁵⁶ folgen alle einem einheitlichen Schema (Textabgrenzung und inhaltliche Struktur, Textsegmentierung, Textkritik, Literarkritik, Tradition und Redaktion, das jeweilige „Ich-bin“-Wort) und münden durchweg in die These eines mit dem „Ich-bin“-Wort auf eine Krise reagierenden Stigma-Managements seitens des joh Kreises (vgl. 128-255).

Im letzten Untersuchungsschritt versucht *Cebulj* aufzuweisen, daß sich die joh „Ich-bin“-Worte auch einer Relecture weisheitlicher Überzeugungen des Frühjudentums, bes. der personifizierten Weisheit, verdanken (256-287; vgl. 18.44-

⁵⁴ Vgl. *Zimmermann*, Offenbarungsformel.

⁵⁵ Ausgearbeitet findet sich diese Position jetzt in *Cebulj*, Johannesevangelium.

⁵⁶ In der Liste der prädikativen „Ich-bin“-Wörter auf Seite 123f fehlt Joh 10,14.

49.56). Das Modell der *relecture*, auf das sich der Verfasser für diese These stützt, hat jedoch gerade bei den von ihm zitierten Autoren *J. Zumstein* und *A. Dettwiler* eine andere Pointe: Bei ihnen geht es um *innerjohanneische* Fortschreibungen zwischen *joh* Bezugs- und Rezeptionstexten - ein Paradigma also, das die klassische Literarkritik, der sich *Cebulj* verpflichtet weiß (vgl. nur die Ausführungen zur Literarkritik in *Joh* 6,26-58: S. 138-144), mit guten Gründen zurückweist.

So besteht eine gewisse Gefahr in den Ausführungen von *Cebulj*, das Trauma des Synagogenausschlusses und das mit der hohen Christologie darauf reagierende Stigma-Management zum universalen Schlüssel nicht nur der „Ich-bin“-Worte sondern der gesamten *joh* Theologie zu erheben: „Die Lazarusperikope macht deutlich, daß alles, was die Theologie des E [= des Evangelisten] prägt, mit dem Trauma des Synagogenausschlusses zu tun hat“ (218). Darin liegt jedoch eine Überschätzung.

6.3. Der Menschensohn

Die Heidelberger Dissertation von Markus Sasse⁵⁷ hat es sich zum Ziel gesetzt, die *joh* Verwendung des christologischen Hoheitstitels Menschensohn „im Rahmen eines Kommunikationsgeschehens“ (2) nachzuzeichnen. Seine Ausführungen suchen die These zu begründen, daß das *JohEv* als eine judenchristliche Schrift unmittelbar nach der Trennung von der Synagoge entstanden ist und diesen schmerzlich-irritierenden Prozeß aufarbeitet (vgl. 26.40-47.51.69f). Dazu gehört auch die Wiedergewinnung irritierter Judenchristen für die *joh* Gemeinde (vgl. 39.265). Der argumentative Weg dazu sei die *joh* Christologie (vgl. schon den Prolog 1,1-18; 53-57) und hier insbesondere die *joh* Menschensohn-Christologie. Sasse stellt zunächst thetisch und additiv die bunte forschungsgeschichtliche Landschaft dar (3-17) und verortet seine eigenen Ausführungen in der Johannesforschung im Blick auf Sozialgeschichte und Textpragmatik (26-50) und betont den juristischen („Der Prozeß der Gemeinde gegen die Welt“: 51-61) und den didaktisch-pädagogischen Charakter des *JohEv* (61-67). Im exegetischen Hauptteil (71-247) bespricht der Autor *joh* Vorkommen von „Menschensohn“ mit dem Ziel, die inhärente *joh* Konzeption zu ermitteln (vgl. die Auswertung 237-241). Ausgehend von dem Wort Jesu in 1,51 deutet er die Menschensohn-Aussagen als überbietendes Korrektiv zu den anderen christologischen Hoheitstiteln (vgl. „Sohn Gottes“ und „König von Israel“ in 1,49; „von Gott gekommener Lehrer“ in 3,1-21; „König“ in *Joh* 6,15; vgl. 77.228-230.247). Dieser forschungsgeschichtlich alte

⁵⁷ Vgl. Sasse, Menschensohn.

Deutungsansatz, der die Hoheitstitel gegeneinander in Stellung bringt und ihre wechselseitige Interpretation verkennt, ist in ständiger Gefahr, einzelne Menschensohn-Aussagen zu isoliert zu betrachten. Daraus ergeben sich dann die folgenden Urteile des Verfassers: Der Evangelist erwarte keine Parusie des Menschensohnes; durch das Herabsteigen und Hinaufsteigen des Menschensohnes werde der Leidensaspekt ausgeblendet (vgl. 174). Freilich verweist das Schlußkapitel „Der Menschensohn im Rahmen der joh Christologie“ (248-264) dann doch wieder auf eine Gleichgerichtetheit und in diesem Sinne Gleichwertigkeit der christologischen Titel „Menschensohn“, „Sohn“, „Logos“ bzw. „das wahre Licht“ im JohEv (der „Christus“-Titel wird hier nicht beachtet; 248-264) – eine Beobachtung, die durch die begrenzende Interpretation der joh Sohneschristologie als Sendungschristologie wieder eingeschränkt wird (vgl. 260-262). Wenn Sasse dann postuliert „Die johanneische Christologie beschreibt die Funktion Jesu – nicht die Person Jesu“ (266), dann konstruiert er eine Alternative, die es für das JohEv nicht gibt.

Mit Ausnahme der Ausführungen zu 3,1-21 (79-156), wo Nikodemus als ein „unverständiger Sympathisant“ (128) und als „Zeuge zweiter Klasse“ (129) m. E. zu negativ gedeutet wird, und zu Joh 6,25-59 (182-230) sind die exegetischen Ausführungen meist recht überblicksartig (vgl. 157-174 zu Joh 3,14; 8,28; 12,32-34; 175-181 zu Joh 5,27; 231-236 zu Joh 9,35-41). Die Darstellungen des Autors wirken streckenweise als thetische Materialsammlungen; ihnen fehlt dann mitunter eine ausreichend-gründliche exegetische Absicherung und gedankliche Durchdringung. Die durchgehende Bezeichnung der Juden, die nicht an Jesus als den Christus glauben, als „altgläubig“ (156 u.ö.) ist nicht glücklich.

6.4. „Verstehen“ im Johannesevangelium

In der Festschrift für *Herbert Leroy*⁵⁸ sind - in Aufnahme des Dissertationsthemas des Jubilars⁵⁹ - manche Aufsätze dem Verstehen *des* JohEv bzw. *im* JohEv gewidmet. *Rudolf Hoppe* erkennt in der Konfiguration der Ortsangaben im JohEv das Interesse des Evangelisten, nicht die Öffentlichkeit in Judäa, sondern Galiläa („jene Region, von der – von außen gesehen und in traditioneller Vorstellung – nichts Gutes kommen kann“; vgl. 1,46) als „Ort des Glaubens“ herauszustellen (43). *Stefan Schreiber* betont mit guten Argumenten im Unterschied zu anderen Herleitungsversuchen die königliche Gesalbtenvorstellung im Frühjudentum als

⁵⁸ Vgl. Johannes aenigmaticus.

⁵⁹ Vgl. *Leroy*, Rätsel.

maßgeblichen Hintergrund der joh Verwendung des Königstitels für Jesus Christus (45-70). Einen instruktiven Vergleich zwischen dem Tempellogion Jesu in der Fassung des JohEv (Joh 2,19), das auf das Passafest Bezug nehme, und der urchristlichen Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne in Röm 3,25 (hier ist der Versöhnungstag die maßgebliche Interpretationskategorie), legt *Walter Radl* vor (71-86). *Ferdinand Hahn* steuert eine Miszelle zu Joh 3,3.5, den beiden einzigen Vorkommen von „Königsherrschaft Gottes“ im JohEv, bei. Unter Rekurs auf 4Q500 fr. 1 rechnet *Benedikt Schwank* („Weinberggleichnis [Mk 12,1-12 parr] und Weinstockrede [Joh 15,1-17] im Licht von 4Q500 fr. 1“) damit, daß der vorösterliche Jesus „in allegorischen Gleichnissen allegorische Gedankengänge atl Texte selbst – zusammen mit dem Frühjudentum – aufgegegriffen und neugedacht hat“ (101). In Fortführung seiner Promotionsthese von der Kenntnis des Lukasevangeliums seitens des Evangelisten Johannes⁶⁰ zeigt *Goran Blaskovic* auf, wie Johannes die lukanische Wundererzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1-11) in 21,1-14 zu einer „Wiedererkennungsgeschichte“ umschreibt (103-120). Eine verblüffend ‚einfache‘ Lösung der vielumrästelten Bedeutung der Zahl 153 in Joh 21,11 legt *Jürgen Werlitz* vor: Gematrisch können der Zahlenfolge 3 5 1 die hebräischen Buchstaben *l h q*

(= ἐκκλησία; συναγωγή) entsprechen. Deshalb „besteht der Fang der Jünger als Menschenfischer in der Gemeinschaft, der Gemeinde oder Kirche, die zusammen mit den Jüngern und auf dem auferstandenen Herrn das Herrenmahl feiert“ (137).

In seinem Beitrag „Rätsel als Methode des Missverstehens. Beobachtungen zur johanneischen Rede in Oppositionen und ihrem Verstehens-Implikat“ (139-170) nimmt *Alois Stimpfle* den Interpretationsansatz und die Thesen seiner Monographie „Blinde sehen“ von 1990⁶¹ erneut auf. Seines Erachtens denkt der Evangelist von einem apriorischen kosmologischen und anthropologischen Dualismus, d.h. einer absoluten Prädestination her. Freilich erscheint diese Ausgangsthese, die die Textauslegung des Autors durchgehend steuert, keineswegs textgemäß. Die von *Stimpfle* angeführten Beobachtungen werden nicht zutreffend analysiert und ausgewertet. Zu dem angenommenen „unsystematischen Tempusgebrauch“ bei Johannes (157f) hat *Jörg Frey* zuletzt überzeugend das exakte Gegenteil aufgezeigt.⁶² Die abenteuerliche Auslegung von Joh 21,15-17, die Übergabe des Hirtenamtes an Petrus sei „reinste Ironie“ und „ein schwankhaftes Element“ (165), sowie die S.

⁶⁰ Vgl. *Blaskovic*, Johannes.

⁶¹ Vgl. *Stimpfle*, Blinde.

⁶² Vgl. *Frey*, Eschatologie II, passim.

170 genannten Schlußfolgerungen sind nicht durch den Text selbst, sondern nur durch Interpretationsvorgaben zu erklären.

Nicht nur unter forschungsgeschichtlichem Blickwinkel verdient *Otto Merks* Hinweis auf den Johanneskommentar *Wilhelm Heitmüllers*⁶³ hohe Beachtung: Schon viele Jahrzehnte vor den modernen rezeptionsästhetischen Theorien erkennt *Heitmüller* die leser- bzw. hörerzentrierte Pragmatik des JohEv: „Die eigentliche Hörerschaft Jesu sind – *die Leser der Evangelienschrift*“ (IV 14). Und: Im JohEv geht es um „das kaum je erreichte und erreichbare Zeugnis von dem, was Jesus in einem Menschen wirken kann“, es geht um „ein Zeugnis, das Glauben sprüht und Glauben weckt auch da, wo seine theologische Einkleidung längst als veraltetes Kleid abgetan ist“ (IV 30).

Die Ausführungen von *Reinhold Mayer* „‘Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben’. Ein Versuch über das Johannesevangelium aus Anlass der neu erwachten Debatte zur Judenmission“ verstehen sich als „Absage an die Judenmission“. Ob die dazu angeführten Kategorien („Der entwirklichte Messias“ und „Die entwirklichte Tora“) dem angestrebten Ziel dienlich sind, sei hier angefragt.

7. Theologie und Spiritualität des Johannesevangeliums

Die Theologie des JohEv ist eine bleibende Herausforderung: In der Sprache, dem Denken, der spezifisch „johanneischen Sehweise“ (*Franz Mußner*) bzw. der Hermeneutik des JohEv⁶⁴ verbinden sich metaphorische⁶⁵, symbolische⁶⁶, bibeltheologische⁶⁷ und systematische⁶⁸ Fragestellungen, die noch keineswegs erschöpfend erkannt und ausgeleuchtet sind. Herausragende Themen bleiben in diesem Zusammenhang die Fragen nach dem Einfluß alttestamentlich-frühjüdischer Koordinaten und Themen⁶⁹, nach der joh Schrifttheologie bzw. Schriftauslegung⁷⁰ und

⁶³ Vgl. *Bousset – Heitmüller*, Schriften, hier: Band IV, 1-184 (*Heitmüller*); vgl. ebd. 1-9 („Die Johannes-Schriften. Einleitung“); vgl. *Ders.*, Johannes-Tradition.

⁶⁴ Vgl. *Söding*, Wahrheit.

⁶⁵ Vgl. hierzu: *Webster*, Ingesting Jesus; *Lincoln*, Truth.

⁶⁶ Vgl. hierzu: *Koester*, Symbolism; *Lee*, Flesh; zur joh Tempelsymbolik vgl. *Coloe*, God; Umoh, Temple.

⁶⁷ Vgl. *Söding*, Offenbarung; *Ders.*, Perspektive.

⁶⁸ Zur Theo-logie des JohEv vgl.: *Wilckens*, Gott; God as Father in the Gospel of John; *Thompson*, God; *Schnelle*, Denken; *Ders.*, Theologie.

⁶⁹ Vgl. hierzu: *Bennema*, Power.

nach einem Antijudaismus im JohEv⁷¹. Auch die Kreuzestheologie des JohEv (Sühnetod Jesu?) wird kontrovers diskutiert.⁷² Zur spezifischen Spiritualität, die sich im JohEv spiegelt, liegen einige wenige Stellungnahmen vor.⁷³

Im Jahre 2003 ist eine Edition der Johannesvorlesung von *Erik Peterson* (1890-1960) aus den Jahren 1927 und 1929 erschienen⁷⁴, die nicht nur forschungsgeschichtlich interessant ist.⁷⁵

*Sandra M. Schneiders*⁷⁶ legt einen in mehrfacher Hinsicht interessanten, originellen und herausfordernden Band zur Johannesauslegung vor, der in hermeneutischer und exegetischer Hinsicht neue Wege sucht und betritt. In diese Monographie eingeflossen sind einige überarbeitete Aufsätze der Autorin, die schon früher zwischen 1978-1998 veröffentlicht wurden. Der Ansatzpunkt ihrer Auslegung ist die m. E. zutreffende Annahme, daß sich das JohEv einer bestimmten spirituellen Glaubenserfahrung verdankt und auf diese verweist.⁷⁷ Diese Berücksichtigung der spirituellen Dimensionen in bzw. ‚hinter‘ dem JohEv läßt sich nach Ansicht der Autorin durchaus mit den klassischen historisch-kritischen Methodenschritten vereinbaren, ja sie ist geradezu vom Text selbst her gefordert. Dabei wird der Glaube der Glaubengemeinschaft, aus der heraus das JohEv entstanden ist und in der Christen das JohEv damals wie heute lesen, für die hermeneutische Auslegungsaufgabe ernst genommen (vgl. 1-3.174f). *Schneiders* knüpft dazu ausdrücklich an die patristische und mittelalterliche Schriftauslegung an und verbindet sie interdisziplinär mit der historischen Kritik, der Literarkritik, der theologischen Analyse, der Ideologiekritik und der feministischen Interpretation (vgl. 5.15-22).

⁷⁰ Vgl. *Clark-Soles*, Scripture; *Brunson*, Psalm 118. *Maier*, Schriftrezeption; *Zumstein*, Schriftrezeption; *Klauck*, Schriftzitate; *Labahn*, Jesus; *Scholtissek*, Buch; *Ders.*, Schrift.

⁷¹ Vgl. *Reinhartz*, Beloved Disciple; Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (Lit.); *Frey*, Bild; *Moloney*, Israel.

⁷² Vgl. *Schröter*, Sterben; *Frey*, Deutung; *Ders.*, theologia crucifixi (Lit.); *Scholtissek*, Freundschaftethik; *Painter*, Sacrifice.

⁷³ Vgl. *Rossé*, Christsein; *Martini*, Frieden; *Kelly – Moloney*, Experiencing God; *Theobald*, Jesus; *Scholtissek*, Mystik; *Ders.*, Rabbi.

⁷⁴ Vgl. *Peterson*, Johannesevangelium.

⁷⁵ Vgl. *Scholtissek*, Buchstabe; *Ders.*, Einführung.

⁷⁶ Vgl. *Schneiders*, Written That You May Believe.

⁷⁷ Dazu ist auch auf ihre Dissertation zu verweisen: *Schneiders*, Resurrection Narrative; vgl. auch das Werk von *Barnhart*, Wine.

Die klassische Schriftauslegung im Christentum bis zur Aufklärung⁷⁸ zielte auf eine „personal and communal transformation“ (16), die moderne historisch-kritische Forschung hingegen auf historische Information, was faktisch zu einer „increasing religious and theological sterility of academic work on the Bible“ (20) führte. Diesem diagnostizierten Verlust der persönlichen und gemeinschaftlichen, spirituellen Begegnung⁷⁹ und des ‚existentiellen Vollzugs‘ der biblischen Botschaft möchte *Schneiders* mit ihrem „biblical spirituality approach“ (16) entgegenwirken.

Die Kanonizität bzw. die Normativität des JohEv als *Sacred Scripture* wird in der Auslegung von Joh 20,30-31, „the hermeneutical key to the Gospel“ (5), betont herausgestellt (vgl. 9-22). In der das JohEv abschließenden feierlichen Erklärung: „Diese (Zeichen) sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, und damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen“ (20,31) wird *der Text des JohEv* selbst als Ort der Christusbegegnung bzw. –offenbarung etabliert⁷⁹: „Revelation is rooted in the life of Jesus in Palestine in the first century. But it occurs in the faith life of believers in the community shaped by the text of scripture“ (10; vgl. 69-71). Das JohEv zielt mit seinen Begegnungsgeschichten auf die Lesenden, die in diesen und durch diese Erzählungen Jesus Christus, dem Offenbarer schlechthin, begegnen und so zum Glauben an ihn und damit zum wahren „Leben in seinem Namen“ geführt werden – ein Prozeß, der einer ständigen Fortführung und Erneuerung bedarf: „The Gospel is meant to mediate, facilitate, nourish this relationship, and therefore reading it must be an ongoing activity“ (12). Die Begegnung mit Jesus will die Menschen verändern, verwandeln: „‘Knowing‘ (Jesus) is personal commitment and self-donation to the Truth incarnate“ (13). Die Gabe des „Lebens“ als Sinnziel der Sendung Jesu im JohEv „is the mystical union of the disciples with Jesus in God through the Spirit“ (15).

Sodann wendet sich die Autorin dem *literarischen Charakter* des JohEv zu (23-47) und untersucht Inhalt, Struktur und Sprache, die gemeinsam verweisen auf „its immense power to engage the deepest spiritual dynamics of the reader“ (4). Dabei gelangen ihr zahlreiche erhellende und weiterführende Einzelbeobachtungen, wenn sie z.B. die Bedeutung der Braut-Bräutigam-Metaphorik in Joh 2,1-4,42 (vgl. 26.35.135-137) und des joh Gebrauchs von „suchen“ (vgl. 28f.85-87) herausstellt. Auch in den Textuntersuchungen im 2. Hauptteil dieser Monographie finden sich manche bemerkenswerte Beobachtungen, die die exegetische Diskussion voran-

⁷⁸ Vgl. *Schneiders*, *Scripture*.

⁷⁹ Vgl. weiterführend die Studie der Autorin: *Text*.

bringen oder zumindest herausfordern (vgl. die Ausführungen zu 11,1-53; 13,1-20; in der Auslegung zu 20,1-10 wird das sorgfältig zusammengewickelte Kopftuch Jesu als joh *Semeion* verstanden, das der geliebte Jünger im Unterschied zu Petrus gläubig als Symbol für die Auferstehung Jesu deutet; 180-188; 21,1-14 gilt der Autorin als „symbolic presentation of the church in the time after the resurrection“; 207).

Die vielfältigen sprachlichen Stilmittel (Wiederholungen, Inklusionen, Mißverständnisse, Ironien, Dialektiken, Paradoxien) des Evangelisten wollen die Leser immer neu in die Begegnung mit Jesus führen (29), in welcher ihre bisherigen Überzeugungen irritiert und infragegestellt werden: „Revelation, the encounter between the witnessing Jesus and the believing disciple, cannot take place unless the potential believer can be shaken loose from the convictions, the verities, the prejudices, the commonsense assumptions that constitute our everyday ‚knowledge‘“ (32). Vorbildlich für diese Glaubenswege fungieren die „representative figures“ im JohEv, die sich als positive oder negative Identifikationsmöglichkeiten anbieten (32-34.74-76). Ob Nikodemus und der Gelähmte am Teich Bethesda wirklich als negative Identifikationsfiguren verstanden werden sollen (so 68. 92.136.229; vgl. in Spannung dazu die positive Wertung des Nikodemus in 117-125), läßt sich jedoch diskutieren.

Hohe Bedeutung für das Textverständnis der Autorin kommt der *joh Symbolik* zu (vgl. 63-77): Im Unterschied zum Zeichen steht ein Symbol nicht für eine abwesende Realität, auf die das Zeichen verweist, sondern für die Gegenwart dieser Realität. „Symbol can be defined as (1) a sensible reality (2) which renders present to and (3) involves a person subjectively in (4) a transforming experience (5) of transcendent mystery“ (66). So wie Jesus das große Symbol für Gott ist, d.h. seine Gegenwart vermittelt, und wie die Werke (die joh *Semeia* sind im Sinne von Schneiders Symbole) und Worte Jesu ihn selbst vergegenwärtigen, so will auch das JohEv selbst Jesus für die Lesenden aller Zeiten vergegenwärtigen, die deshalb aus erster Hand aufgrund ihrer persönlichen Christusbegegnung glauben können (vgl. 36f.77.124.166). „The Gospel text is the literary resymbolization of Jesus for successive generations“ (74). Insgesamt gilt: „According to John, the incarnation was the inauguration of a symbolic or sacramental economy of salvific revelation“ (69).

Bei der Besprechung der Einleitungsfragen folgt die Autorin eher den weit verbreiteten Pfaden der Forschung (*R. E. Brown; D. Moody Smith; R. A. Culpepper; J. L. Martyn*) und rechnet mit einer nachevangeliaren Redaktion, die die Theologie und bes. Ekklesiologie des JohEv an die Standards der (m. E. imaginären) „Großkirche“ angepaßt habe (37-47). Hier hört der Reszensent eine zu

einfache Gegenüberstellung von spiritueller Theologie bzw. Glaubenspraxis und ‚institutioneller‘ Kirchenverfassung heraus (vgl. 47.56.227).

Die *Theologie und Spiritualität* des 4. Evangeliums (vgl. 4.48-62) entwickelt sich um die beiden Aspekte der in der Offenbarung Jesu Christi gründenden Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern einerseits und der Fortdauer dieser Jünger-Christus-Beziehung in der Zeit nach Tod und Auferstehung Jesu andererseits. Grundlegend wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als „self-revelation“, „self-communication, self-opening, self-gift“ verstanden, die niemals abgeschlossen ist, weil sie keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiger Austausch ist, der auf eine immer tiefere Teilhabe am Leben und der Liebe Gottes zielt (48f). Die joh Großszenen, die diese nachösterlichen Christusbegegnungen ermöglichen wollen, verdanken sich einer jahrelangen Meditation und Betrachtung der Worte und Werke Jesu durch des Evangelisten (51). Voraussetzung solcher nachösterlicher Christusbegegnungen ist die Auferstehung Jesu: Während die Passion und der Tod Jesu bei Johannes als Verherrlichung und Rückkehr Jesu zu seinem Vater gedeutet werden, handeln die joh Ostererzählungen von der die Gemeinschaft der Kirche begründenden und belebenden Rückkehr des Auferstandenen und Erhöhten zu den Seinen – mittels des Wirkens des Parakleten (56-59.190).⁸⁰

Die Betonung der Bedeutung des *commitment* (verstanden als Selbstbindung an die eigene Überzeugung, als Verpflichtung gegenüber dem Anvertrauten) liegt in der Absicht der Autorin, die dem Text entsprechende Glaubenshaltung auf Seiten des Evangelisten, der Erstrezipienten wie aller späteren Leser und Leserinnen des JohEv herauszustellen (vgl. 78-92). Der Konflikt, den das JohEv vor Augen stelle, dreht sich nicht um eine Zustimmung oder Ablehnung des Judentums als solchem, sondern bezieht sich auf die Spannung zwischen „an idolatrous attachment to the Jewish religious institution and the inbreaking of divine revelation in Jesus“ (82). Letztlich stehen sich im joh Verständnis die ‚Suche nach der eigenen Herrlichkeit‘ und die ‚Suche nach der Doxa Gottes‘ diametral gegenüber (Joh 5,44; 7,18.50). Letztere kann nur im Glauben geschehen, der sich als „fundamental openness of heart, the basic readiness to see and hear what is really there“ vollzieht (88).

Bei der Auslegung der *Rolle von Frauen* im JohEv⁸¹, dem zweiten großen thematischen Schwerpunkt ihrer Arbeit (93-114.126-148.189-201.211-232), verfolgt *Schneiders* dezidiert feministische Interessen und kritisiert scharf traditionelle

⁸⁰ Vgl. *Schneiders*, Resurrection Narrative, 97-141.

⁸¹ Vgl. hierzu auch: *Köstenberger*, Studies; *Fehribach*, Women; *Habermann*, Evan0gelium (Lit.).

Auslegungen, die die joh Hervorhebung weiblicher Handlungsträgerinnen und Verkündigerinnen aus patriarchalischen Interessen („women's subordination to men and especially sexual apartheid in relation to the sacrament of Orders“; 94) erheblich unterbelichten. Dabei will die Autorin die ‚patriarchale‘ Auslegung des JohEv bzw. des NT insgesamt als kulturell bedingt, nicht aber als in der Offenbarung begründet erweisen. Freilich gehe es auch um die Befreiung biblischer Texte selbst von ihrer eigenen Teilhabe an der Unterdrückung von Frauen und um eine Kirchenreform, die die Unterdrückung von Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche beendet (129).

Positiv erkennt sie in dem Autor des 4. Evangeliums ein bemerkenswert hohes und feines Gespür für weibliche religiöse Erfahrungen (99). Entsprechend werden Frauen im JohEv (Samariterin; Martha und Maria; Maria Magdalena) als theologische Diskussionspartnerinnen, als kompetente Verkündigerinnen des Evangeliums (die Samariterin, Maria von Magdala), als öffentliche Bekennerinnen des Glaubens und als Diensttuende am Tisch des Herrn vorgestellt (100). Sie alle haben unmittelbare Beziehungen zu Jesus und handeln unabhängig von männlichen Jüngern Jesu. Diese vollständige Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Jüngerinnen Jesu in der joh Gemeinde sieht *Schneiders* besonders in dem „Stauen“ der zurückkehrenden Jünger in 4,27 angesprochen (103f). In Marthas „Dienen“ beim Mahl erkennt sie eucharistische Anklänge (107ff). Maria von Magdala wird als primäre Osterzeugin und Garantin der apostolischen Tradition identifiziert (113.194).

Im abschließenden Kapitel mit dem bezeichnenden Titel „Because of the Woman's Testimony ...“ (211-232) deutet *Schneiders* die Gestalt des Lieblingsjüngers, die auffällige Parallelen zu der Darstellung Maria von Magdalas aufweise (221), als „textual paradigm“, welches die Autorität der joh Schule ebenso wie die ideale Jünger- und Jüngerinnenschaft personifiziere (224). Daß in 19,26 („Frau, siehe dein Sohn!“) „Sohn“ das Geschlecht *Jesu* (sic!) reflektiere, insofern die neue Gemeinschaft, die der geliebte Jünger repräsentiere, an die Sohnes-Stelle trete, nicht aber notwendig auf das Geschlecht des geliebten Jüngers zu beziehen sei (219), ist unhaltbar. In der Samariterin sieht die Autorin sodann „the evangelist's alter ego“ (229f), eine These, die kaum zu überzeugen vermag.

Die Studien von *Schneiders* beeindrucken durch die Entschlossenheit, die ‚transformierende‘ Dynamik des auf den Glauben und die Lebensteilhabe der Leser und Leserinnen gerichteten Johannesevangeliums exegetisch und hermeneutisch neu anzugehen. Diese im linguistischen Sprachspiel als ‚pragmatisch‘ bezeichnete Textdimension, die nicht erst sekundär an den Text herangetragen wird, sondern diesem inhärent ist, wird hier in einer außerordentlich überzeugenden Weise ernst-

genommen, als ureigene exegetische Aufgabe verstanden und inhaltlich entfaltet (auch wenn nicht alle Einzelauslegungen auf Zustimmung stoßen mögen). Die die je eigenen und ekklesialen Glaubenserfahrungen ansprechende, begleitende und formende Gestalt der joh Begegnungsgeschichten wie des gesamten JohEv darf in der Tat nicht als ‚spiritueller Überbau‘ ausgeklammert oder verdächtigt werden, sondern ist die der joh Theologie zutiefst eingeschriebene Lebens-Achse.

8. Der erste Johannesbrief als frühes Zeugnis der Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums

Die drei kanonischen Johannesbriefe - unter ihnen besonders 1 Joh - sind in enger Wechselbeziehung zum JohEv auszulegen.⁸² In dieser Perspektive wird die nach wie vor umstrittene Frage nach der Chronologie der Briefe und des JohEv teilweise relativiert.

Der Neutestamentler *Johannes Beutler* hat in der ausgewiesenen Reihe „Regensburger Neues Testament“ (= RNT) einen neuen, ansprechenden Kommentar zu den drei Johannesbriefen vorgelegt.⁸³ Nach der Klärung der Einleitungsfragen zu den drei unterschiedlich gewichtigen Briefen folgt die exegetische Ausarbeitung dem gut durchdachten Dreischritt: (1) Aufbau, Gedankenführung, Stilelemente innerhalb eines Sinnabschnitts; (2) Vers-für-Vers-Auslegung; (3) theologischer Gehalt für die gegenwärtige Verkündigung.

Die dichte und klärende Besprechung der Fragen nach Autor, Abfassungszeit, Adressaten und zeitlicher Abfolge der johanneischen Schriften (11-33.139-146.169-174) führt zu dem Ergebnis, daß die Briefe dem JohEv nicht vorzuordnen sind und ihre kanonische Reihenfolge aller Wahrscheinlichkeit nach auch diejenige ihrer chronologischen Entstehung ist. Im Verfasser von 1-3 Joh erkennt Beutler vorsichtig abwägend einen Schüler bzw. die Schule des Evangelisten (vgl. 29-31.41f). Nicht die Gesetzmäßigkeiten antiker Rhetorik, sondern antike Briefkonventionen erweisen sich für die formale und inhaltliche Auslegung der Johannesbriefe als weiterführend (12f.27.34f.139). Inhaltlich entwickelt der literarisch einheitliche, ca. 100-110 n. Chr. verfaßte 1 Joh nach Beutler das Zueinander von vier thematischen Aspekten: (a) Gemeinschaft mit Gott, Gotteskindschaft bzw. Leben aus Gott (dieses Leitthema gliedert 1 Joh in drei Hauptteile), (b) Christologie, (c) Ethik und

⁸² Mit Frey, Bild, 36. Vgl. auch Kim, Verhältnis. Zu den neueren Publikationen zu 1 Joh gehören: Painter, 1,2 und 3 John; zur Gegnerfrage in 1 Joh vgl. Uebele, Verführer.

⁸³ Vgl. Beutler, Johannesbriefe.

(d) Anthropologie. Gerade in der Betonung der unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen erkennt der Verfasser auch den Schlüssel für die Gegnerfrage in 1 Joh (vgl. 1 Joh 2, 18-19) wie für die Christologie des 1 Joh insgesamt. In gewisser Nähe zu den Enthusiasten in Korinth neigen die Gegner in 1 Joh (wie in 2 Joh) zu einem schwärmerischen Überspringen der irdischen, leiblichen und sozialen Verfassung menschlicher Existenz sowie der Erlösung durch die wahre Menschwerdung Jesu Christi (20-24.77.103-105.120f.143). Als Sitz im Leben erweist sich 1 Joh als ein „postconversionales Mahnschreiben“ (*K. Berger*), in dem es „um das bewußte Leben der in der Bekehrung empfangenen Heilsgabe“ (80; vgl. 26-29.47), d.h. um postbaptismale Katechese, geht. Deshalb wird in 1-3 Joh durchgehend die wechselseitige und unauflösliche Beziehung zwischen Gottes- und Nächstenliebe, von Gottesgemeinschaft, Glaube, Liebe und Wahrheit herausgestellt und eingefordert. Insbesondere mit *E. Malatesta*⁸⁴ deutet *Beutler* die Wohnungsaussagen des 1 Joh im Licht der bundestheologischen Verheißungen von Jer 31,31-34 und Ez 36,25-27 (28f.60.99.133).⁸⁵ Die Einzelauslegungen zu 1-3 Joh bietet eine Fülle von weiterführenden, klug abwägenden Beobachtungen, die nicht im einzelnen angesprochen werden können. *Beutler* gelingt es, auf relativ geringem Platz eine Vielzahl von genauen Textbeobachtungen exegetisch zu diskutieren, auszuwerten und in die übergreifende Gesamtauslegung überzeugend zu integrieren. Dabei geht er deutlich über eine zusammenfassende Auswertung des Forschungsstandes hinaus zu einer eigenständigen, innovativen Auslegung. Dieser grundsolide gearbeitete, die Forschungsgeschichte und -diskussionen souverän überblickende, sprachlich gut lesbare und im besten Sinne des Wortes reife Kommentar empfiehlt sich sowohl den Praktikern in der Pastoral wie den Theologiestudierenden und nicht zuletzt den exegetischen Fachwissenschaftlern.

⁸⁴ Vgl. *Malatesta*, Interiority.

⁸⁵ Vgl. schon *Dodd*, Epistles; *Boismard*, Connaissance ; vgl. auch *Beutler*, Angst, 62-77.

Literatur:

Ashton, John, John and Johannine Literature. The Woman at the Well, in: J. Barton (Ed.), The Cambridge Companion to Biblical Interpretation, Cambridge (1988) ²2000, 259-275

Asiedu-Pepurah, Martin, Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy (WUNT II 132), Tübingen 2001

Attridge, Harold W., Art. Johannesevangelium: RGG⁴ 4 (2001) 552-562

Baldensperger, G., Der Prolog des vierten Evangeliums, Tübingen 1898

Bauckham, Richard, Qumran and the Fourth Gospel: Is there a Connection?, in: S.E. Porter – C. A. Evans (Ed.), The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (JSP.S 26; RILP 3), Sheffield 1997, 267-279

Beck, D. R., The narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization: Semeia 63 (1993) 143-158

Becker, Jürgen, Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen, in: Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. FS H. Räisänen (NT.S 103), Leiden 2002, 203-241

Bennema, Cornelis, The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel (WUNT II 148), Tübingen 2002

Berger, Klaus, Das Evangelium nach Johannes und die Jesustradition, in: Johannesvangelium – Mitte oder Rand des Kanons?, 38-59

Barnhart, Bruno, The Good Wine. Reading John from the Center, New York 1993

Beutler, Johannes, Two Ways of Gathering. The Plot to Kill Jesus in John 11:47-53: NTS 40 (1994) 399-406 (Nachdr. in deutscher Übersetzung: = *ders.*, Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluss gegen Jesus in Joh 11,47-53, in: *ders.*, Studien zu den johanneischen Schriften [SBAB 25], Stuttgart 1998, 275-283)

ders., Die Johannesbriefe (RNT), Regensburg 2000

ders., Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede Joh. 14 (SBS 116), Stuttgart 1984

Blaskovic, Goran, Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium, St. Ottilien 2000

Böhm, Martina, Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukasischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung (WUNT II 111), Tübingen 1999

Boismard, M.-É., La Connaissance de Dieu dans L'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de Saint Jean: RB 56 (1949) 365-391

Bonney, W., Caused to Believe. The Douting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative (BIS 62), Leiden 2002

Bousset, W. – Heitmüller, W. (Hg.), Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (1. Auflage 1905-1906; 2. Auflage 1905-1907 hg. v. J. Weiß), 3. Auflage Göttingen 1918, hier: Band IV, 1-184 (Johannesauslegung von W. Heitmüller)

Brown, Raymond E., An Introduction to the Gospel of John (ABRL), ed. by F. J. Moloney, New York 2003

Brunson, Andrew, Psalm 118 in the Gospel of John (WUNT II/158), Tübingen 2003

Cebulj, Christian, Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium (SBB 44), Stuttgart 2000

ders., Johannesevangelium und Johannesbriefe, in: Th. Schmeller, Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit (HBS 30), Freiburg 2001, 254-342

Clark-Soles, J., Scripture Cannot be Broken. The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel, Leiden 2003

Coloe, Mary L., God Dwells with us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel, Collegeville 2001

Conway, C. M., Speaking through Ambiguity: Minor Characters in the Fourth Gospel: BibInterp 10 (2002) 324-341

de Boer, Martinus C., The Narrative Function of Pilate in John , in: Narrativity in Biblical and Related Texts, 141-158

de Jonge, Marius, Christology, Controversy and Community in the Gospel of John, in: Christology, Controversy and Community, 209-230

DeConick, April D., Seek to see him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas (SVigChr 33), Leiden 1996

dies., Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Literature (JSNT.S 157), Sheffield 2001

Devillers, Luc, La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) (ÉB 49), Paris 2002

ders., Miettes de Sagesse dans le Quatrième Évangile. Lectures de Jn 3; 4; 9, in: F. Mies (éd.), Toute la sagesse du monde. FS M. Gilbert, Bruxelles 1999, 477-503

Dodd, Charles H., The Johannine Epistles (MNTC 16), London 1947

Draper, J., Temple, Tabernacle and Mystical Experience in John: Neotest. 31 (1997) 263-288

Fehribach, Adeline, The Women in the Life of the Bridgeroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Gospel of John, Collegeville 1998

Frey, Jörg, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, 60-118

ders., Das Bild 'der Juden' im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneische Gemeinde, in: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, 33-53

ders., Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Neuen Testaments, in: M. Fieger u.a. (Hg.), *Qumran – die Schriftrollen vom Toten Meer. Vorträge des St. Gallener Qumran-Symposiums vom 2./3. Juli 1999* (NTOA 47), Fribourg – Göttingen 2001, 129-208

ders., Die johanneische Eschatologie I-III (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997.1998. 2000

ders., Die theologia crucifixi des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler – J. Zumstein (Hg.), *Kreuzestheologie* (WUNT 151), Tübingen 2002, 169-238

ders., Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu: *ThBeitr* 32 (2001) 346-362

God as Father in the Gospel of John, ed. by Adele Reinhartz, in: *Semeia* 85 (2001)

Habermann, Ruth, Das Evangelium nach Johannes. Orte der Frauen, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hg. v. L. Schottroff – M.-Th. Wacker, Gütersloh ²1999, 527-541

Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments I-II*, Tübingen 2002, I 586-732

Haldimann, Klaus – Weder, Hans, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1985-1994. Erster Teil: Historische Situierung und diachrone Analysen (I-II): *ThRu* 67 (2002) 328-348.425-456

Harstine, St., *Moses as Character in the Fourth Gospel. A Study of Ancient Reading Techniques* (JSNT.S 229), Sheffield 2002

Heckel, Theo K., *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT 120), Tübingen 1999

Heitmüller, W., Zur Johannes-Tradition: *ZNW* 15 (1914) 189-209

Hengel, Martin, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. Frey), (WUNT 67), Tübingen 1993

Hoegen-Rohls, Christina, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II 84), Tübingen 1996

Hofrichter, Peter L. (Hg.), Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), Hildesheim 2002

Hübner, Hans, EN APXHI EΓΩ EIMI, in: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, 107-122

Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler SJ, hg. v. M. Labahn – K. Scholtissek – A. Strotmann, Paderborn 2004

Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy (BU 29), hg. v. Stefan Schreiber – Alois Stimpfle, Regensburg 2000

Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), hg. v. Th. Söding, Freiburg 2003

Julian, Paul, Jesus and Nicodemus. A Literary and Narrative Exegesis of John 2,23-3,26 (EHS.T 711), Frankfurt a. M. 2000

Kammler, Hans-Christian, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000

Kanagaraj, J. J., ‚Mysticism‘ in the Gospel of John. An Inquiry into its Background (JSNT.S 158), Sheffield 1998

Kelly, A. J. – Moloney, Francis J., Experiencing God in the Gospel of John, Mahwah 2003

Kim, M.-G., Zum Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Johannesbriefen. Zur Verfässherschaft der ‚johanneischen‘ Schriften in der Forschung (EHS 23.761), Frankfurt 2003

Klauck, Hans-Josef, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart 2002

ders., Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 140-157

Koester, Craig R., Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community, Minneapolis 2003

Köhler, W.-D., Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT II 24), Tübingen 1987

Köstenberger, Andreas J., Studies on John and Gender. A Decade of Scholarship (Studies in Biblical Literature 38), Bern 2001

Kremer, Jakob, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46, Stuttgart 1985

Labahn, Michael, ‚Heiland der Welt‘. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Christologie?, in: *ders.* – J. Zangenberg (Hg.), Zwischen den Reichen. Neues Testament und römische Herrschaft (TANZ 36), Tübingen 2002,

ders., Der Weg eines Namenlosen – Vom Hilflösen zum Vorbild (Joh 9). Ansätze zu einer narrativen Ethik der sozialen Verantwortung im vierten Evangelium, in: Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. FS O. Merk, hg. v. R. Gebauer – M. Meiser, 2003, 63-80

ders., Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium – Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 185-206

Lee, Dorothy, Flesh and Glory. Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John, New York 2002

Leroy, Herbert, Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30), Bonn 1968

Lincoln, Andrew T., Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel, Peabody 2001

Lütgert, W., Das Wesen der Mystik, in: Reich Gottes und Weltgeschichte. Vorträge, Gütersloh 1928, 111-128

ders., Die johanneische Christologie, Gütersloh ²1916

ders., Die Juden im Johannesevangelium, in: Neutestamentliche Studien. FS G. Heinrich, Leipzig 1914, 147-154

ders., Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, Leipzig 1905 (Nachdr. Gießen 1986)

ders., Quellenscheidungen im vierten Evangelium I. II: ThLBl 32 (1911) 409-415. 433-436

Maier, Johann, Schriftrezeption im jüdischen Umfeld des Johannesevangeliums, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 54-88

Malatesta, E., Interiority and Covenant A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of St. John (AnBib 69), Rom 1978

Martini, Carlo M., Damit ihr Frieden habt. Leben und glauben nach dem Johannesevangelium, Freiburg 1982/1992

McGrath, James F., John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology (SNTSMS 111), Cambridge 2001

Moloney, Francis J., Israel, the People and the Jews in the Fourth Gospel, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 351-364

ders., Raymond Brown's *New Introduction to the Gospel of John*: A Presentation – and some Questions: CBQ 65 (2003) 1-21

Morgen, Michèle, Bulletin johannique: RSR 89 (2001) 561-591

Mußner, Franz, Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (MthS I/5), München 1952

ders., Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg 1965

Nagel, Titus, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (ABG 2), Leipzig 2000

Narrativity in Biblical and Related Texts (BETHL 149), ed. by G. J. Brooke – J.-D. Kaestli, Leuven 2000

Ndayango, Antoine Cilumba Cimbumba, Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe (Arbeiten zur Interkulturalität 3), Bonn/Alfter 2001

Nicklas, Tobias, Die Prophetie des Kajaphas. Im Netz der johanneischen Ironie: NTS 46 (2000) 589-594

ders., Literarkritik und Leserrezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel von Joh 3,22-4,3: *Bibl.* 83 (2002) 175-192

Painter, John, 1, 2 and 3 John (Sacra Pagina 18), Collegeville 2002 CBQ 65, 2003, 650

ders., Sacrifice and Atonement in the Gospel of John, in: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, 287-313

ders., John, The Johannine Literature, in: St. E. Porter (Ed.), *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Leiden ²2002, 555-590;

ders., The Point of John's Christology: Christology, Controversy and Community in John, in: *Christology, Controversy and Community*, 231-252

Christology, Controversy and Community. FS D. R. Catchpole (NT.S 99), Leiden 2000

Peterson, Erik, *Johannesevangelium und Kanonstudien (Ausgewählte Schriften 3)*, hg. v. B. Nichtweiß unter Mitarbeit von K. Anglet und K. Scholtissek, Würzburg 2003

Popp, Thomas, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (ABG 3)*, Leipzig 2001

Rakotoharintsifa, A., *Chronique Johannique I-II: ETR* 75 (2000) 81-102; 78 (2003) 79-95

Reinhartz, Adele, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, Continuum: New York 2001

Resseguie, James L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John (BIS 56)*, Leiden 2001

Rodriguez-Ruiz, M., *El lugar de composición del cuarto Evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones: EsBib* 57 (1999) 613-641

Rossé, Gérard, *Christsein in Gemeinschaft. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften*, München 1998

Sasse, Markus, *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (TANZ 35)*, Tübingen 2000

Schapdick, Stefan, *Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1-42) im Kontext des Johannesevangeliums (BBB 126)*, Berlin 2001

Schneiders, Sandra M., *Scripture and Spirituality*, in: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest)*, ed. by B. McGinn – J. Meyendorff, New York 1985, 1-20

dies., *The Johannine Resurrection Narrative: An Exegetical and Theological Study of John 20 as a Synthesis of Johannine Spirituality*, Ann Arbor (Microfilms) 1982

dies., *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville ²1999

dies., *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999

Schnelle, Udo, Theologie als kreative Sinnbildung: Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus, in: Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?, 119-145

ders., Trinitarisches Denken im Johannesevangelium, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 367-386

Scholtissek, Klaus, Neue Wege der Johannesauslegung. Ein Forschungsbericht I-II: ThGl 89 (1999) 263-295; 91 (2001) 277-295

ders., „Die unauflösbare Schrift“ (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: Das Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons?, 146-177

ders., „Geschrieben in diesem Buch“ (Joh 20,30). Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 207-226

ders., „Rabbi, wo wohnst du?“ Zur Theologie der Immanenz-Aussagen im Johannesevangelium: BiLi 74 (2001) 240-253

ders., Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: J. Frey – U. Schnelle, Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgegeschichtlicher Perspektive (WUNT), Tübingen 2004 (im Druck)

ders., Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung: ThRv 97 (2001) 267-288

ders., Einführung in die Johannesvorlesung Erik Petersons, in: Erik Peterson, Johannesevangelium und Kanonstudien (Ausgewählte Schriften 3), hg. v. B. Nichtweiß unter Mitarbeit von K. Anglet und K. Scholtissek, Würzburg 2003, XXXVII-LIV

ders., In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000

ders., Johannes auslegen I-III: SNTU 24 (1999) 35-84; 25 (2000) 98-140; 27 (2002) 117-153

ders., Johannine Studies I-II. Surveying recent research with special regard to German contributions: CR.BS 6 (1998) 227-259; 9 (2001) 277-305

ders., Mystik im Johannesevangelium? Beobachtungen zu einer umstrittenen Fragestellung, in: J. Eckert – M. Schmidl - H. Steichele (Hg.), Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes. FS J. Hainz, Düsseldorf 2001, 295-324

ders., Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1-18 und der ersten Abschiedsrede 13,31-14,31: ThPh 75 (2000) 1-29

ders., The Gospel of John in Recent Research, in: The Face of New Testament Studies, ed. by. S. McKnight - G. R. Osborne, Baker Book House 2004 (im Druck)

ders., Zwischen Buchstabe und Geist. Impulse der Johannesinterpretation Erik Petersons, in: Vom Ende der Zeit - Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson.

Symposium Mainz 2000 (Religion, Kirche, Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 16), hg. v. B. Nichtweiß, Münster 2001, 101-121

Schröter, Jens, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen 2000, 263-287

Söding, Thomas, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 387-415

ders., Die Perspektive des Anderen. Das Johannesevangelium im biblischen Kanon, in: Johannesvangelium – Mitte oder Rand des Kanons?, 258-317

ders., Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik: EThL 77 (2001) 318-355

ders., Johanneische Fragen: Einleitungswissenschaft – Traditionsgeschichte – Theologie, in: Für und Wider die Priorität des Johannesevangeliums. Symposium in Salzburg am 10. März 2000 (Theologische Texte und Studien 9), hg. v. P. L. Hofrichter, Hildesheim 2002, 213-239

Sproston North, Wendy E., The Lazarus Story within the Johannine Tradition (JSNT.S 212), Sheffield 2001

Stimpfle, Alois, Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin 1990

Strathmann, Hermann, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen (1951)³1955

ders., Geist und Gestalt des vierten Evangeliums. Fünf Lehrbriefe zur Einführung, Göttingen 1946

Theobald, Michael, Wer ist Jesus für mich persönlich? Identifikationsangebote des Johannesevangeliums: BiKi 58 (2003) 150-155

Thompson, Marianne Meye, The God of the Gospel of John, Grand Rapids 2001

Tuckett, Christopher M., Pilate in John 18-19. A Narrative-Critical Approach, in: Narrativity in Biblical and Related Texts, 131-140

Uebele, Wolfram, „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius und in den Johannesbriefen (BWANT 151), Stuttgart 2001

Umoh, Camillus, The Plot to Kill Jesus. A Contextual Study of John 11.47-53 (EHS 23.696), Frankfurt a.M. 2000

ders., The Temple in the Fourth Gospel, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium, 314-333

Van Belle, Gilbert, Repetition, Variation and Amplification. Thomas Popp's Recent Contribution on Johannine Style: EThL 79 (2003) 166-178

Webster, Jane S., Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John (Academia Biblica), Atlanta 2003

Wengst, Klaus, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München ⁴1992

ders., Das Johannesevangelium 1. Teilband: Kapitel 1-10; 2. Teilband: Kapitel 11-21 (ThKNT 4,1-2), Stuttgart 2000.2001

Wilckens, Ulrich, Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: Weg und Weite. FS K. Lehmann, hg v. A. Raffelt, Freiburg (2001) ²2001, 55-70

Wuchterpfennig, Ansgar, Herakleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT 142), Tübingen 2002

Zangenberg, Jürgen, Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsge-
schichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen:
Francke 1998

ders., ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in
deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen 1994

Zimmermann, Heinrich, Das absolute „Ich bin“ als neutestamentliche Offenbarungs-
formel: BZ 4 (1960) 54-69.266-276

Zumstein, Jean, Ein gewachsenes Evangelium. Der relecture-Prozess bei Johannes, in:
Johannesvangelium – Mitte oder Rand des Kanons?, 9-37

ders., L'évangile selon Jean, in: D. Marguerat et al., Introduction au Nouveau Testa-
ment. Son histoire, son écriture, sa théologie (Le monde de la Bible 41), Genf 2000, 345-370

ders., Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6), in: Israel und seine Heilstraditionen
im Johannesevangelium, 123-139